

كلاسيكيات الفلسفة

يوسف كرم

تاريخ الفلسفة الأوربية
في العصر الوسيط



تقديم وشرح وتعليق أ. د. مصطفى النشار



مكتبة الدار العربية للكتاب

كلاسيكيات الفلسفة

يوسف كرم

تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط



تقديم وشرح وتعليق أ. د. مصطفى النشار



كلاسيكيات الفلسفة

تاريـخُ الفلسفةِ الأوربيَّة في العصرِ الوسيط

تأليف

يوسف كرم

تقديم وشرح وتعليق

د. مصطفى النشار

الدار المصرية اللبنانية

يوسف كرم

تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط /تأليف يوسف كرم؛ تقديم وتعليق مصطفى النشار. - ط1.- القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب، 2020.

224 ص؛ 21 سم.

تدمك: 9789772937615

1- الفلسفة الغربية - تاريخ.

أ- النشار، مصطفى (مقدم ومعلق)

ب- العنوان. 190,9

رقم الإيداع: 2019/ 21479

الدار المصرية اللبنانية

16 عبد الخالق ثروت القاهرة.

تليفون: 23910250 202 +

فاكس: 23909618 202 + - ص. ب 2022

E-mail:info@almasriah.com

www. almasriah.com

الطبعة الأولى: 2020 م

كلاسيكيات الفلسفة

تاريـخُ الفلسفةِ الأوربيَّة في العصرِ الوسيط

لماذا كلاسيكيات الفلسفة؟

شهدت نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين نهضة فكرية واسعة قام عليها أساتذة أجلاء ومفكرون عظماء شقوا وأضاءوا طريق الفكر الفلسفي للمصريين بما كتبوا من مؤلفات وما ترجموا من مترجمات للفلسفة والمؤرخين الغربيين سواء القدامى أو المحدثين. والطريف أن الكثير من هذه المؤلفات والمترجمات لم يتم تجاوزها حتى الآن رغم العديد من الأجيال التي تلت هذا الجيل من الرواد الأوائل الذين شكلوا عقل الأمة وأناروا طريقها للتقدم والنهوض وكانوا السبب المباشر في وجود ونشر الفكر الفلسفي بين المصريين والعرب، لقد تتلمذت عدة أجيال على نتاج هؤلاء الرواد ومع ذلك فلا تزال كتاباتهم شاهدة على مدى ما تمتعوا به من عقليات فلسفية حرة ومدى عمق تناولهم للمشكلات الفلسفية المختلفة ومدى قدرتهم على نحت المصطلحات والمفاهيم العربية المقابلة لمثيلاتها الغربية، كما تشهد على قدراتهم الإبداعية الهائلة التي لم تتوقف عند حد فهم القضايا والمذاهب الفلسفية وعرضها والتأريخ لها في أفضل صورة ممكنة، بل تعدت ذلك حيث أبدعوا نظرات فلسفية خاصة بهم أضافت للمذاهب التي تشيعوا لها واهتموا بالتعريف بها وعرضها، بل لا نبالغ إن قلنا إن بعض النظرات الفلسفية لهؤلاء الرواد تميزت بالأصالة والعمق الذي جعلها تضاهي وربما تتفوق في الكثير من الجوانب على نظائرها الغربية سواء في فلسفة الطبيعة والوجود أو في فلسفات الأخلاق والجمال وغيرها.

وما أحوجنا اليوم لإعادة نشر هذه المؤلفات والمترجمات الرائدة لتستفيد منها أجيالنا الشابة وخاصة في ظل ندرة ما يكتبه المتخصصون المعاصرون في الفلسفة ومجالاتها المختلفة، وفي ظل غياب المنهج الفلسفي للتفكير في حياتنا المعاصرة مما كان السبب المباشر لما نراه من تطرف وتعصب وجمود وعدم تقبل الآخر وفقدان القدرة على التحليل ونقد الأفكار. إن إعادة نشر هذه الكتب سيكشف لنا بما لا يدع مجالا للشك عن مدى الوعي الذي تمتع به هؤلاء الرواد ومدى تفاعل جمهور القراء المعاصرين لهم مع هذا النمط من الفكر الفلسفي التنويري الذي أيقظ العقول ونبَّه الأذهان إلى كل الأفكار الإنسانية العظيمة القديمة منها والمعاصرة مثل المساواة والحريات والمشاركة السياسية وحقوق الإنسان مما خلق بيئة فكرية ساعدت على تطور الفكر وتطور مجتمعاتنا العربية في آن معًا. لقد تنادى هؤلاء الرواد الأوائل بضرورة تحديث مجتمعاتنا العربية والتخلص من الاستعمار وبقيم الليبرالية والعدالة الاجتماعية ونادوا بتجديد الفكر الديني وضرورة مواكبة التقدم الغربي المعاصر في كل مجالات الحياة.

إن هذه السلسلة من كلاسيكيات الفلسفة تأليفًا وترجمة هي أبرز ما قامت عليه نهضتنا الحديثة وهي ما تربت عليه الأجيال السابقة، ولا شك أن السؤال المستمر عن هذه المؤلفات من أجيالنا الشابة إنما يؤكد الحاجة إلى إعادة نشرها.

وتتميز هذه السلسلة بالهوامش الشارحة للمفاهيم والمصطلحات الغامضة، كما تتميز بما يقدمه المحققون لهذه المؤلفات من تمهيدات توضح منهج المؤلفين والتعريف بهم وبالموضوعات التي

يتناولونها.

إن حياة الإنسان وتقدمه مرهونان بما يملكه من عقلية فلسفية مفكرة ومحللة وناقدة ومبدعة، ولا يقدم لنا ذلك إلا قراءة الفلسفة وتاريخ المذاهب الفلسفية. وأعتقد جازمًا أن كلاسيكيات الفلسفة التي نشرت في نهايات القرن التاسع عشر وحتى منتصف وستينيات القرن العشرين هي أفضل ما يصنع به شبابنا وعيه الفكري وما يكسبه مهارات التفكير الفلسفي كما صنعت وعينا ودربتنا على إعمال العقل واكتشاف طريقنا المستقل لصنع الحاضر وبناء المستقبل. إننا نقدم هذه السلسلة من كلاسيكيات الفلسفة تأليفا ومترجمات ونحن واعين بما ينبغي تقديمه للأجيال الشابة من مؤلفات تصنع وعيهم الفردي القادر على مواجهة تحديات الحاضر والمستقبل بعقول واعية قادرة على التجاوز والإبداع.

ولا يسعنا في النهاية إلا نتمنى للقارئ العزيز متعة القراءة والتأمل، فضلًا عن المشاركة بالرأي والعمل اللذين يمكنانه كما يمكنان الأمة من تجاوز كل الصعاب للمشاركة والمساهمة الفعالة في صنع التقدم للذات وللحضارة الإنسانية ككل.

والله من وراء القصد وهو المستعان ..

الناشر

محمد رشاد

مقدمة

يوسف كرم: حياته وفكره وتأريخه للفلسفة

بقلم د. مصطفى النشار

يُعد يوسف كرم (1886- 1959م) أحد أهم الرواد من الرعيل الأول من أساتذة الفلسفة المصريين الذين حملوا عبء تعبيد الطريق أمام الأجيال التالية من الباحثين في الفلسفة؛ فقد قدم أهم مؤلف بالعربية للآن في تاريخ الفلسفة عبر ثلاثة أجزاء. كما حاول تقديم صورة معدلة مطورة لمذهب فلسفي يجمع بين الأرسطية والتوماوية في قضايا المعرفة والوجود في دراسة الطبيعة وما بعد الطبيعة. وامتاز أسلوبه بالدقة العلمية المتناهية والرصانة التي لا يمتلك معها قارئ مؤلفاته إلا اليقظة والانتباه لما عرض أمامه من أفكار وآراء ومذاهب درسها مفكرنا بعناية فائقة، ويعرض لها في أقصر وأدق عبارة ممكنة.

نبذة عن حياته:

رغم أن يوسف كرم آثر في حياته الاعتكاف والزهد والبُعد عن أضواء الشهرة. فإننا نملك قدرًا معقولًا من المعلومات حول حياته التي امتدت لأكثر من سبعين عامًا. فقد ولد في الثامن من سبتمبر 1886م بمدينة طنطا بوسط الدلتا لأبوين مسيحيين يعودان في أصلهما إلى أسرة لبنانية استوطنت مصر. وقد تلقى تعليمه الأولي بمدينة طنطا حيث حصل في مدرسة سان جورج على الشهادة الابتدائية، ومن المدرسة نفسها على الشهادة الثانوية ثم عمل موظفًا في البنك الأهلي بطنطا عام 1903م ليساعد عائلته على الحياة، وفي أوائل الحرب العالمية الأولى ترك وظيفته في البنك الأهلي.

سافر بعد ذلك إلى فرنسا ليواصل دراسته الأكاديمية هناك، حيث التحق بالجامعة الكاثوليكية ثم جامعة السوربون بباريس التي حصل منها على دبلوم للدراسات العليا. وقد واجه يوسف كرم فيما يروي مؤرخوه ظروفًا صعبة طوال حياته الدراسية والعلمية حيث عمل منذ مطلع شبابه كما قلنا موظفًا بالبنك الأهلي بطنطا قبيل سفره إلى فرنسا، وكذلك عمل مدرسًا في إحدى المدارس الثانوية الفرنسية أثناء وجوده بفرنسا، وحينما عاد من باريس عانى في البداية من البطالة فتفرغ للبحث والدراسة والقراءة إلى أن تمكن من الالتحاق بالعمل في الجامعة المصرية (جامعة فؤاد الأول)، جامعة القاهرة حاليًا، وقد كان ذلك بمساعدة طه حسين الذي كتب إليه حينئذ «أن الجامعة المصرية في حاجة إلى أمثاله». ثم انتقل للعمل بالتدريس في جامعة الإسكندرية بكلية الآداب —قسم الفلسفة، وظل يواصل عمله الجامعي إلى أن بلغ سن المعاش. وبعدها تحول للعمل بنفس الكلية والجامعة كأستاذ غير متفرغ للفلسفة حتى وفاته في بيته المتواضع بشارع الشيتي بطنطا يوم الخميس الثامن والعشرين من مايو 1959م بعد صراع مع المرض الذي أقعده منذ عام 1954م.

قضى يوسف كرم حياته إذن في محراب الفكر متفرغًا للبحث والدراسة والتأمل والتأليف والتدريس الجامعي، حيث عاشها مع أخته، ولم يفكر في الزواج، ولم يؤثر عنه أي نشاط ثقافي عام اللهم إلا بالكتابة لبعض المجلات الثقافية مثل مجلة «الكتاب» والمجلة التوماوية التي كتب لها بعض المقالات باللغة الفرنسية كان أهمها دراسات له عن «القلق الإنساني في الفكر اليوناني»، و «مفهوم الفلسفة المسيحية»، و «المدينة الفاضلة عند الفارابي»، و «حملة الغزالي على الفلاسفة»، و «فكرة الفلسفة عند القديس توما الأكويني»، و «مشكلة الشر بين المذهب التوماوي ومذهب ديكارت». وقد شارك د. إبراهيم بيومي مدكور في إصدار المعجم الفلسفي.

لقد عرف المعاصرون ليوسف كرم من أمثال الشيخ مصطفى عبد الرازق والدكتور إبراهيم بيومي مدكور والدكتور أبو العلا عفيفي والدكتور عثمان أمين والأب جورج قنواتي مكانته وفضله، فكتب عنه صديقه الدكتور محمد يوسف موسى في مرضه الأخير «إنه يتطلع من صميم ذاته إلى العودة إلى الله خالقه وكل الفلسفات التي تتنكر لهذا يراها مصابة بالعقم الذي كان مصيرها على مر الأجيال» وكتب عنه تلميذه وصديقه الدكتور مراد وهبه «مات يوسف كرم بعد أن فتح أمام العقلية المصرية أبواب الفلسفة وأمام العقلية الإلحادية أبواب الإيمان». وقد أصدر عنه مجموعة من تلاميذه وأصدقائه بقيادة د. زكي نجيب محمود الذي كان رئيسًا للجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة كتابًا تذكاريًّا عنه بإشراف الدكتور عاطف العراقي تحت عنوان يوسف كرم مفكرًا عربيًّا ومؤرخًا للفلسفة تضمن العديد من الأبحاث عن حياته وفكره، شارك في كتابتها الدكاترة إبراهيم مدكور، وتوفيق الطويل وأحمد صبحي، وجورج قنواتي ومحمد يوسف موسى، وزينب الخضيري وعبد القادر محمود وعثمان أمين، ومحمود حمدي زقزوق، ومحمود فهمي زيدان، ويحيى هويدي ونجيب بلدي، وعزت قرني ومراد وهبه، ونبيلة ذكري وسهير فضل الله.

مؤلفاته ومترجماته:

كان يوسف كرم مقلًّا في كتاباته وترجماته ويرجع ذلك بالطبع إلى تمهله الشديد في إخراج ما يكتب إلى الجمهور إلا بعد مراجعات وتدقيقات ميز بها عن غيره من مؤلفي وكُتَّاب عصره، ففي مجال الترجمة نقل إلى العربية بعض محاضرات الرعيل الأول من أساتذة الفلسفة الفرنسيين في مصر؛ حيث ترجم «ثلاثة دروس في ديكارت» لألكسندر كواريه، و«نفسية الأحكام التقويمية» لأندريه لالاند.

أما مؤلفاته فقد سارت في اتجاهين أولهما: التأريخ للفلسفة في مختلف عصورها. وثانيهما: عرض رؤيته الفلسفية الجديدة في قضايا المعرفة والوجود. كتب في الاتجاه الأول ثلاثة مؤلفات هي «تاريخ الفلسفة اليونانية»، «تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط»، «تاريخ الفلسفة الحديثة». وكتب في الاتجاه الثاني كتابين هما «العقل والوجود»، و«الطبيعة وما بعد الطبيعة».

مذهبه الفلسفي:

يلتزم يوسف كرم في عرض أفكاره بمنهج عقلي صارم، وإن كان ملفوفًا بغلالة روحية رقيقة. فهو يرى أن المثل الأعلى للتفلسف وللآراء الفلسفية الناصعة هو أرسطو فيلسوف اليونان الأشهر، ممزوجًا برؤية دينية ترفض كل ما يتعارض مع الدين خاصة في موضوع إنكار العلم الإلهي والمعجزات.

إنه يحدد بنفسه مذهبه الفلسفي بأنه «المذهب العقلي Intellectualis الذي يؤمن بالعقل، ولكنه المذهب العقلي المعتدل، ويؤمن أيضًا بالوجود ويقدر تعقله عليه. سبق أفلاطون إلى بعض لمحات منه، ولكن أرسطو هو زعيمه الأول الذي استخلص معانيه الأساسية ومباداه المنطقية والميتافيزيقية وصاغ تعريفاتها واستخرج نتائجها، وأن الفلاسفة الإسلاميين وبخاصة ابن سينا وابن رشد قد أسهموا فيه باللسان العربي المبين. فنحن نعود إلى هؤلاء جميعًا ونؤيد شروحهم ونبين تهافت الذين حادوا عنها من الفلاسفة المحدثين» (العقل والوجود، ص 7).

إنه يؤمن إذن بذلك العقل الذي وضع أسسه كل من أفلاطون وأرسطو وابن سينا وابن رشد، والذي حاد عنه بعض الفلاسفة المحدثين. ويحاول الرد على دعواهم بأن العلم قد نسخ كل تلك الآراء، ليؤكد «بأن الحق مكنون في هذا القديم الذي نبعثه» (ص 7).

يعرف يوسف كرم العقل بأنه تلك القوة التي تدرك طوائف من المعارف اللامادية؛ فهو يدرك أولًا ماهيات الماديات لا ظاهرها، ويدرك ثانيًا المعاني العامة للوجود والجوهر والعرض والعلية والمعلول والغاية والوسيلة والخير والشر والفضيلة والرذيلة والحق والباطل، ويدرك ثالثًا علاقات أو نسبًا كثيرة كالعلاقة بين أجزاء الشيء الواحد وعلاقات الأشياء فيما بينها وعلاقات المعاني والعدد والترتيب. كما يدرك المبادئ العامة في كل علم من العلوم، ويدرك كذلك الموجودات غير المادية كالنفس والله وخصائصهما الذاتية.

وعلى هذا النحو يثبت يوسف كرم وجود العقل وأصالة إدراكه ومغايرتها لأفعال الحواس ويختتم دفاعه الشديد عن العقل بعبارة أرسطية يقول فيها إنه لا ينبغي اتباع الذين يحثوننا على أن نفكر أفكارًا إنسانية لكوننا أناسًا، وأفكارًا فانية لكوننا فانين، بل يجب أن نعمل كل ما في الوسع لكي نحيا وفقًا لهذا الجزء الذي هو أشرف قوانا، فلئن كان صغير المقدار فإنه يعلو على سائر الأجزاء علوًا كبيرًا قوة وكرامة (نفسه، ص 188). ويأسف شديد الأسف لانحراف بعض الفلاسفة عن هذا الطريق الملكي طريق الفلسفة الحقيقية البعيدة عن الشك والإنكار. الفلسفة التي يحل بواسطتها «الإيمان في القلوب» (نفسه).

وقد طبق يوسف كرم رؤيته –الإيمانية في كتابه «الطبيعة وما بعد الطبيعة»، وقدم فلسفة تتجاوز التفسيرات المادية الآلية للطبيعة بعد مناقشتها ودحض أدلتها، ينتقل من دراسة الطبيعة على نحو غائي يكشف ما بها من نظام دقيق وحيوية دافقة هي نتيجة الفعل الإلهي. ومن ثم فهو يقدم لنا بداية عدة براهين عقلية على وجود الله يمزج فيها بين ما قدمه فلاسفة اليونان وخاصة أرسطو

وبين ما قدمه فلاسفة الإسلام. ويبدأها ببراهين عامة تستند على شواهد طبيعية هي «التركيب والتغير والحدود والتناهي.. فهي أربعة وجوه يتبين منها نقص العالم واحتياجه إلى وجود كامل يفسره» (الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص 144).

ودور العقل هو أن يفحص عن هذا الوجود الكامل –وجود الله ويوضح ماهيته. أما البراهين الأخرى فهي برهان من الحركة إلى محرك ثابت، وهو برهان يستند على صلة العلة بالمعلول وتسلسل العلل إلى أن نصل إلى ضرورة وجود علة محركة هي بذاتها لا تتحرك، وإلا أدى مبدأ العلية إلى إنكار العلية. وبرهان النظام الذي يكشف عن غائية ونظام لابد لهما من علة هي الله. وبرهان من الممكن الوجود إلى الواجب الوجود؛ فالكائنات المختلفة تتكون وتفسد، تظهر وتزول فهي إذن قبل التكوين والظهور قد توجد وقد لا توجد. ولما كانت الممكنات كثيرة جدًّا، فلابد أن يوجد ذلك الموجود الواجب الوجود وهو الله حتى لا يظل التداعي إلى غير نهاية في سلسلة الممكنات، ثم يختم بتقديم خمسة براهين خاصة مأخوذة من علم الحياة، والنظر في النفس الإنسانية والغرائز الحيوانية.

وعندما يتأكد بتلك البراهين أن الله موجود لا محالة، يبدأ في تأمل الصفات الإلهية التي تمثل عين ذات الإله. وقد نبه مفكرنا إلى أن الحديث عن الصفات الإلهية يقتضي الحذر من أمرين هامين يوقعان من لا ينتبه إليهما في أخطاء عديدة؛ أولهما إدراك أن معرفة «الغائب تحصل بالحكم لا بالتصور الساذج، لأن التصور مكتسب في الحقيقة من المشاهدة؛ فإذا حكمنا بأن الله عليم مريد كان هذا الحكم صادقًا لابتنائه على شواهد قاطعة، ولكن لا ينبغي أن نحاول تصور العلم الإلهي أو الإرادة الإلهية في ذاتهما أي النحو الذي توجد عليه الصفة في الله، فإن مثل هذا التصور ممتنع علينا لغيبة الماهية الإلهية عن عقلنا وللفرق اللامتناهي بين عقلنا وبينها (ص 154- 155). أما الأمر الثاني فهو التنبيه على «أن ما نحكم به في حق الله يقال بالتشكيك أي تبعًا للماهية الإلهية لا بالتواطؤ، أي تبعًا لماهية المخلوقات، فلا نتصور الله على مثالنا، ولما كان الله غير معلوم لنا علمًا مباشرًا تظل الصفة المحكوم بها خافية دون أن ينقص هذا الخفاء من قوة الحكم» (ص 155).

وعلى ذلك فإن أهم الصفات الإلهية: البساطة (أو عدم التركيب)، واللانهاية والوحدانية وهي غير الواحدية التي تعني عدم انقسام الوجود في ذاته، وانفصاله عما سواه بينما الوحدانية تعني عدم وجود نظير أو شبيه أو مثيل. والواقع أنه ليس يوجد وليس يمكن أن يوجد سوى إله واحد «وحداني» (ص 159).

ومن صفات الذاتية الإلهية إلى صفات الفعل الإلهي التي تتمثل في العلم الإلهي والإرادة الإلهية والخلق والعناية، إلى بحث حجج القائلين بالأحادية والرد عليهم ببيان أن الوجود ليس متناقضًا، ولا واحدًا وأن الله بطبيعته مباين للعالم؛ فوجودنا مستقل عن الوجود الكلي الإلهي.

إن الفلسفة التي يقدمها يوسف كرم فلسفة ميتافيزيقية –عقلية حريصة على تأكيد الإيمان بالوجود الإلهي. هذه الفلسفة الإيمانية تبث في المؤمن التفاؤل «فالمؤمنون متفائلون .. إنهم واثقون بكمال الله وعدالته فلا يخشون ظلمًا ولا إعراضًا» (ص 185).

تأريخه للفلسفة:

ورغم أن مذهبه الفلسفي يتجلى أكثر في كتاباته الإبداعية وخاصة في «الطبيعة وما بعد الطبيعة» و «العقل والوجود» إلا أن تأريخه الشامل للفلسفة بكل عصورها كان هو الباعث الأساسي لهذه الرؤية الفلسفية التي تبناها، كما أن هذه الكتابات التأريخية للفلسفة هي التي لاقت الشهرة والإقبال من قبل كل الباحثين في الفلسفة وعموم القراء لدرجة أنني أكاد أجزم أن معظم دارسي الفلسفة من مختلف الأجيال قد تتلمذوا عليها لما اتسمت به من شمول في العرض، ودقة في الأسلوب، وما تمتعت به من الاستناد المباشر على نصوص الفلاسفة الذين يعرض لهم.

ومن هنا تأتي أهمية إعادة نشر هذه المؤلفات التأريخية الثلاث للفلسفة فهي تمثل دون شك الرصيد الذي لا ينفد في مجالها، حيث تعد هي المحاولة الأشمل والأكمل للتأريخ للفلسفة في اللغة العربية حتى الآن. ولعل من المناسب التدليل على ذلك بهذا العرض الموجز لمحتوى هذه المؤلفات الثلاث:

1- تاريخ الفلسفة اليونانية: يبدأ يوسف كرم مؤلفه التأريخي للفلسفة اليونانية بتوضيح موقفه من قضية نشأة الفلسفة حيث يرى أنه على الرغم من أن لدى أمم الشرق نظرات فلسفية، وأنه يمكن أن نجد لكل فكرة يونانية مثيلة شرقية، إلا أن أمم الشرق وخاصة الفرس والهنود قصروا مهمة النظر العقلي على تمحيص الدين وإصلاحه، ولم يوفقوا إلا بعض التوفيق في تبيين ماهية الفلسفة وإقامتها كعلم مستقل (ص د، د). وينتقل بعد ذلك إلى عرض للفكر اليوناني السابق على الفلسفة، وخاصة عند هوميروس وهزيود والديانات السرية والحكماء السبعة. ثم يتحدث في الباب الأول عن نشأة الفلسفة النظرية فيعرض في الفصل الأول منه لفلسفة الأيونيين؛ طاليس وانكسيمندر وانكسيمانس وهيراقليطس. ويعرض في الفصل الثاني للفيثاغوريين ومذهبهم وعلومهم، ثم يتحدث في الثالث عن الإيليين: اكسانوفان وبارمنيدس وزينون وميليسوس، وفي الرابع يعرض لفلسفة أنبادوقليس وديمقريطس وانكساغوراس.

وينتقل في الباب الثاني للتأريخ لنشأة الفلسفة العملية فيتحدث في فصلين متتاليين عن السوفسطائيين وسقراط، وفي الفصل الثالث يتحدث عن صغار السقراطيين. ثم يخصص الباب الثالث للحديث عن أفلاطون وفلسفته. والباب الرابع للحديث عن أرسطو وفلسفته، أما الباب الخامس فيؤرخ فيه للفلسفة والأخلاق من القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن الأول قبل الميلاد حيث تحدث عن المدارس السقراطية الصغرى الميجارية والكلبية والقورينائية. ثم عن أبقوروس وفلسفته ثم عن الفلسفة الرواقية وعن الشكاك واتجاهاتهم الشكية المختلفة. أما الباب السادس فقد

خصصه للتأريخ للفلسفة والدين من القرن الأول الميلادي حتى القرن السابع عبر سبعة فصول غطت الحديث عن الغنوسية، واليهودية، والفلسفة اليونانية، والمسيحية والفلسفة اليونانية، وذلك عن الأفلاطونية الجديدة وخاصة أفلوطين، واختتم هذا الجزء بالحديث عن شراح أرسطو: الإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس وسمبليقوس ويوحنا النحوي.

2- تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط: وهو يستكمل في هذا الكتاب التأريخ للفلسفة الأوربية في العصور الوسطى عبر أربعة أبواب؛ خصص الأول منها للحديث عن أساتذة العصر الوسيط وهم القديس أوغسطين وديونيسيوس وبولس. وخصص الثاني لتكوين الفلسفة المدرسية على يد الجدليين واللاهوتيين والمترجمين وفلاسفة القرون من العاشر حتى الثاني عشر. أما الباب الثالث فقد خصصه لدراسة فترة النضج في الفلسفة المدرسية فيطلق عليه «أوج الفلسفة المدرسية»؛ وعرض فيه لفلاسفة القرن الثالث عشر كالقديس يونافنتورا والقديس ألبرت الأكبر والقديس توما الأكويني وروجر بيكون. ولم ينس في هذا الباب توضيح ما للفلسفة الإسلامية من أثر على هؤلاء القساوسة بفضل ترجمة الكتب الفلسفية من العربية إلى اللاتينية. وقد أنهى هذا الجزء بباب تحدث فيه عن انحلال الفلسفة المدرسية في القرن الرابع عشر. وقد تميز عرضه لهذا الجزء بإبراز وجهة نظره الخاصة في دحض الرأي الشائع مؤكدًا حقيقة «أن المدينة الحديثة منحدرة عنه، وأنه لا يمكن تفسير مذاهب الفلسفة الحديثة وفهم مصطلحاتها بغير الرجوع إلى المذاهب المدرسية» (ص 6).

3- تاريخ الفلسفة الحديثة: يعرض يوسف كرم في هذا الجزء ما تبقى من تاريخ الفلسفة الغربية حيث يستعرض فلسفة القرون من الخامس عشر حتى العشرين في ستة أبواب؛ خصص أولها لبعض الفلاسفة في عصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. وخصص الثاني لعرض مذاهب فلاسفة القرن السابع عشر وخاصة مذاهب ديكارت ومالبرانش وبسكال واسبينوزا وليبنتز وهوبز وبيكون ولوك. كما درس في الباب الثالث فلسفات القرن الثامن عشر كفلسفة باركلي وهيوم وكوندياك وفولتير وروسو وأخيرًا فلسفة كانط. أما الباب الرابع فقد خصصه للحديث عن فلسفة النصف الأول من القرن التاسع عشر وخاصة فختى (فشته) وشلنج وهيجل وشوبنهور وهربارت من الفلاسفة الألمان، ومي ندي بيران وفيكتور كوزان وسان سيمون وأوجست كونت من الفلاسفة الفرنسيين. وبنتام وجيمس وكوليردج وكارليل من الفلاسفة الإنجليز. وفي الباب الخامس عرض لفلسفات النصف الأخير من القرن التاسع عشر وخاصة فلسفات جون ستيوارت مل وداروين وسبنسر وجرين وكارل ماركس ونيتشه. أما الباب السادس فقد درس فيه فلسفات النصف الأول من القرن العشرين وخاصة الفلسفة الأمريكية ممثلة في وليم جيمس وجوزيا رويس وجون ديوي، والفلسفة الإنجليزية ممثلة في برادلي وبوزنكيت وصمويل ألكسندر وورايتهد وفرديناند شيلر وبرتراندرسل والفلسفة الفرنسية ممثلة في أميل دور كايم وليفي برول وبرجسون ولالاند. ثم اختتمه بالحديث عن الفلاسفة الألمان خاصة أصحاب فلسفة الظواهر (الفينومينولوجيا).

تمهيد

لقراءة هذا الجزء من تاريخ الفلسفة

(تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط)

أيها القارئ العزيز..

إن هذا الجزء من تاريخ الفلسفة الذي كتبه مؤرخنا القدير يوسف كرم عن الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط يعد بلا أي مبالغة أعظم ما كتب عن هذا العصر باللغة العربية، ولا يرجع ذلك فقط إلى كون يوسف كرم مسيحيًّا توماويًّا كان من الطبيعي أن يتقن عرض فلسفة العصور الوسطى المسيحية، بل لعله يرجع إلى ندرة ما كتب عن هذا العصر عمومًا، فضلًا عن أن معظم نصوص هؤلاء الفلاسفة الذين أرخ لهم يوسف كرم هنا قد فقدت، كما أن ما كتب عنهم لم يتوفر إلا في اللغة اللاتينية بالذات، وبعضها قد نقل بالكاد إلى اللغات الحديثة سواء الأوربية منها أو العربية وهو أقل القليل.

ولعل ذلك هو ما دعا يوسف كرم إلى أن يتخذ نهجًا مختلفًا في تأليف هذا الجزء يمكن أن ننبه القارى إلى أهم ملامحه في الملاحظات التالية:

أولًا: أننا سنلاحظ أنه لم يلجأ إلى الإشارة إلى مصادره ومراجعه في الهوامش كما فعل في الأجزاء الأخرى من تأريخه للفلسفة، ونبه هو نفسه إلى ذلك بقوله في التنبيهات التي سترد بعد المقدمة حيث قال: «لم نلتزم الإحالة المفصلة إلى مواضع الآراء التي أوردناها تفاديا لتضخمه، واعتقادًا منا بقلة نفع مثل هذه الإحالة، لأن المراجع الأصلية لاتينية وعزيزة المنال.. ولأن هذا القسم من تاريخ الفلسفة ليس موضوع دراسة خاصة في الشرق..».

ثانيًا: ولعل هذا مما جعل عرضه لهذا الجزء يتسم بالسلاسة والوضوح، فقط لمن قرأ الجزء الأول حول تاريخ الفلسفة اليونانية حيث إن غالبية فلسفة العصر الوسيط مجرد شروح على فلاسفة اليونان ممزوجة بالعقيدة الدينية. فمن قرأ الجزء الأول بإمعان سيكون من السهل عليه متابعة آراء فلاسفة العصر الوسيط ببساطة في ظل هذا العرض السردي الذي لم ينشغل بالإحالات المرجعية.

ثالثًا: جاءت بعض أجزاء هذا الكتاب أشبه بقاموس للشراح والمترجمين المسيحيين الذين تم عرض سير حياتهم وعناوين أعمالهم وملخصًا يسيرًا لآرائهم، وذلك من خلال ما بقي من هذه الشروح والمؤلفات، أو ما وصل إليه من أعمال المؤرخين المتخصصين في هذه الفترة الزمنية.

رابعًا: إن الصلة الوثيقة بين الفلسفة اليونانية من جهة وبين الفلسفة الإسلامية من جهة أخرى، وبين الفلسفة الغربية في العصر الوسيط تجعل من الضروري للقارئ أن يكون على صلة بالتراثين اليوناني والإسلامي حتى يكون قادرًا على فهم هذا الجزء من تاريخ الفلسفة.

خامسًا: إن مؤرخنا قد كتب هذا الكتاب مركزًا على كشف أن قراءة تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط بدقة يوضح أن التقدم الأوربي في الفلسفة والعلم فيما يسمى عصر النهضة والعصر الحديث لم يأت من فراغ، بل كانت بدايات هذا التقدم وإرهاصاته موجودة عند هؤلاء الفلاسفة، وخاصة بعد اتصالهم بالتراث الفلسفي و العلمي العربي، واطلاعهم على الترجمات والشروح العربية لفلاسفة اليونان واستفادتهم منها، فضلًا عن استفادتهم من إبداعات وآراء الفلاسفة والعلماء المسلمين في شتى المجالات.

أخيرًا: إن وصف هذا العصر الوسيط بأنه عصر الظلام والجمود ليس صحيحًا بإطلاق؛ إذ أن التطور الفكري المتلاحق موجود في أي حضارة، وإن كانت وتيرته تتسارع أو تتباطأ حسب ما يمر بأهلها من أحداث وظروف. وإذا كان التطور الفكري للحضارة الغربية قد أصابه بعض التباطؤ خلال العصور الوسطى، فقد كان ذلك نتيجة للصراع الفكري بين فكر الوثنية اليونانية والرومانية وبين المؤمنين بالدين الجديد الذين كان لابد أن يمروا بهذه المرحلة من انعدام التوازن الفكري، خاصة في ظل الصراع الذي نشب من البداية بين زعماء الكنيسة بطوائفها المختلفة وبين الفلاسفة والمفكرين بما فيهم فلاسفة الدين المسيحي أنفسهم.

مصطفى النشار

مقدمة

تعريف الفلسفة المدرسية

1- أدوار الفلسفة المدرسية:

(أ) تعرف الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط باسم الفلسفة المدرسية أي التي كانت تعلم في المدارس. وقد مرت بالأدوار الثلاثة التي يمر بها الكائن الحي ومظاهره، وهي دور التكوين، ودور الاكتمال، ودور الانحلال(1). واعتمدت في تكوينها على دور سابق يمتد من القرن الثالث إلى القرن التاسع، فهو المعين الذي ستستقي منه، والمقدمة التي لا غنى عنها لفهم مذاهبها. لذا انقسم هذا الكتاب إلى أربعة أبواب:

(ب) الباب الأول يتناول رجالًا كانوا أساتذة العصر الوسيط. وأشهرهم ثلاثة: الأول القديس أوغسطين مؤسس الأفلاطونية المسيحية، ومثقف العصر الوسيط كله بمؤلفاته الزاخرة بالأدب والفلسفة واللاهوت. والثاني ديونيسيوس وهو فيما يظن أسقف سوري كتب باليونانية متأثرًا بالأفلاطونية أيضًا، إلا أن كتبه كان لها الحظ الأكبر في الغرب حيث ترجمت إلى اللاتينية وظلت مرجعًا في الإلهيات والتصوف. والثالث بُويس مترجم كتب أرسطو المنطقية، ولو أنه عمر وترجم باقي كتبه، كما كان معتزمًا أن يفعل، لجاءت الفلسفة المدرسية من أول أمرها أغنى وأعمق مما وفقت إليه مع الأفلاطونية. ولقد كان هذا الدور قليل الإنتاج على طوله بسبب ما أصاب روما وإمبراطوريتها من غزوات البرابرة، وما أحدثن من انقلابات اجتماعية خطيرة تناولت تدمير المدارس، وإتلاف الكتب. فجاهد رجال الكنيسة لصيانة آثار الثقافة، فكانت الأديرة المأوى الذي حفظها من الضياع، وكانوا هم حملة العلم؛ وانصرفوا إلى تمدين تلك الشعوب الفتية، يهذبون طباعها بتعاليم الدين ورياضاته، ويعلمونها الزراعة والصناعة، وينشئون المدارس، فيعملون على تكوين حضارة جديدة.

(جـ) والباب الثاني يشمل العصر الممتد من النهضة التي بعثها شارلمان في الربع الأخير من القرن الثامن إلى نهاية القرن الثاني عشر. تكاثرت المدارس، وانتظم التعليم العالي، ونبغ العلماء، فشهد القرن التاسع حركة علمية زاهرة كان أكبر أعلامها چون سكوت أريچنا. غير أن اضطرابات جديدة عطلت هذه الحركة، وجعلت من القرن العاشر قفرًا بلقعًا(2). فما أن هدأت الحال حتى استؤنف النشاط العلمي في القرن التالي، فنبغ جدليون أي مناطقة، ونبغ لاهوتيون كان أعظمهم قدرًا القديس أنْسِلْم. ولم يكن لدى هؤلاء وأولئك من أسباب العلم سوى مصادر الدور السابق، فكان اللاهوتيون أوغسطينيين أي أفلاطونيين، وكانت بضاعة الجدليين تنحصر في بعض آراء أفلاطونية، وفيما أبقت عليه الأحداث من ترجمات بويس المنطقية، وهي كتاب إيساغوجي لفورفوريوس، وكتب المقولات والعبارة والتحليلات الأولى لأرسطو. على أنه كان لهذا المنطق الضئيل أثران هامان: فقد أدى من ناحية إلى إثارة مسألة الكليات الخمسة ونصيبها من الحقيقة في الخارج، وكان هذا عبارة عن إثارة مسألة المعرفة؛ وأدى من ناحية أخرى إلى محاولة تطبيق

قواعد المنطق في معالجة المسائل اللاهوتية، وكان هذا بداية البحث في العلاقة بين العقل والإيمان. حتى إذا ما جاء القرن الثاني عشر استقرت الحياة الاجتماعية فازدهرت التجارة والصناعة، ونشطت الفنون بأنواعها حول فن بناء الكاتدرائيات، وقامت رهبنات جديدة زادت في عدد المدارس إلى حد كبير، وخاصة في فرنسا، فاشتدت الحركة الأدبية والحركة العلمية، وظهر عدد وفير من اللاهوتيين والجدليين تبحروا في علومهم وخلعوا عليها ثوبًا أدبيًّا شائقًا بفضل ما أفادوا من ذوق بدراسة الآداب اليونانية واللاتينية. على أن أهم ظاهرة لدينا في هذا القرن، لما سيترتب عليها من أثر بالغ، هي ابتداء اتصال الغرب بالشرق، ونقل الكتب من العربية إلى اللاتينية، كتب اليونان وكتب المسلمين من فلسفية وعلمية.

(د) فإذا ما بلغنا القرن الثالث عشر، موضوع الباب الثالث، رأينا تلك الكتب، وقد دفعت العقول إلى الأمام دفعًا قويًّا، وبعثت في المدارس العليا نشاطًا هائلًا أحست معه هذه المدارس بقوتها الذاتية، فانفصلت عن السلطة الأسقفية واستقلت بشئونها العلمية والإدارية فكانت منها الجامعات. ورأينا في مقدمة تلك الكتب مؤلفات أرسطو مترجمة من العربية، ومؤلفات الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد، تحمل غذاء دسمًا، ولكنها تثير فتنة شعواء بسبب ما تضمنت من قضايا لأرسطو وللأفلاطونية الجديدة مخالفة للدين. بيد أن الأساتذة والطلاب تشبثوا بأرسطو بالرغم من التحريم الكنسي؛ ثم فطنوا إلى مساوئ الترجمات التي كانت بين أيديهم، وتاقوا إلى ترجمات من اليونانية رأسًا تظهرهم على الأصل بتمام الدقة، وتسمح لهم بالتفرقة بين ما لأرسطو وما لغيره من الشراح اليونان والعرب؛ فنهض بالعمل علماء باليونانية، وكانت قد اندثرت أو كادت، فعاونوا على مناقشة تأويلات الشراح وإقامة أرسطوطالية لاتينية مستقلة. ودار حول أرسطو التفكير الفلسفي واللاهوتي، فريق معه وفريق عليه وفريق بين بين، يحمل لواء كل فريق مفكرون من الطراز الأول. فتطورت الأوغسطينية وأخذت منه بنصيب؛ وتمثله القديس توما الأكويني فأنشأ الأرسطوطالية المسيحية عارضًا بها المذهب الأوغسطيني الذي كان المذهب السائد بلا منازع؛ وتمسك البعض بتأويل ابن رشد لأرسطو فقامت في جامعة باريس «رشدية لاتينية» دار عليها نزاع عنيف. وانصرم القرن والنضال بين المذاهب على أشده.

(هـ) استمر هذا النضال. ولكن القرن الرابع عشر، موضوع الباب الرابع والأخير، امتاز بخصائص أخرى بالمرة، كان لها سوابق بالطبع، ولكنها نمت وترعرعت بسرعة عجيبة، فكانت ثورة على الماضي كله. امتاز قبل كل شيء بنفور شديد من المعاني المجردة، ونزوع قوي إلى الواقع. أخذ في نقد المجردات ولم ير فيها إلا أنها أسماء أو ألفاظ جوفاء، بحيث تصح تسميته بعهد الاسمية(3) أو اللفظية، وقاده هذا النقد إلى الشك في العقل والمعقولات، ودعى تفكير العقل فلسفة خالصة مقطوعة الصلة بالدين. وآمن بالدين إيمانًا دون أي سند من العقل. ومضى في نقده من المجردات العقلية إلى أخواتها التي حشدها أرسطو في علمه الطبيعي، فبددها وتحرر من سلطان أرسطو في العلم والفلسفة جميعًا، بل مد النقد إلى أصول الاجتماع، فأيد أباطرة الجرمان والملوك في تمردهم على البابوية، وقال بوجوب الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية، وهو قول لا

بأس به، ولكن أصحابه أعلنوه في عنف وإسراف يؤذنان بقرب هبوب عاصفة «الإصلاح الديني». هذا من ناحية، وهي ناحية نقدية سلبية. ومن ناحية أخرى إيجابية، رأى الفلاسفة المجددون أن المعرفة الحسية الجزئية أوضح وأوكد من المعرفة العقلية المجردة، فأعلنوا أنها أحق بالاتباع، وأقبلوا على الطبيعة يدرسونها لذاتها، فوضعوا العلم الخالص المستقل عن الفلسفة. جددوا علم الفلك، واهتدوا إلى قوانين جديدة للحركة، فهدموا البناء الذي شاده أرسطو «للسماء والعالم». بحيث إذا نظرنا إلى هذا القرن بالإضافة إلى ما سبقه، وجدناه عصر انحلال وشك وتمرد، ووجدنا أن كل ما يربطه بالعصر الوسيط هو أن رجاله مدرسيون أي كهنة ورهبانًا من أساتذة الجامعات، وإذا نظرنا إليه بالإضافة إلى ما سيليه، قلنا إنه عصر تجديد وإنشاء، وإنه إذا أريد تعيين بداية العصر الحديث بمميزاته الفكرية تعيينًا دقيقًا، وجب الرجوع إلى العام الأول من هذا القرن الرابع عشر.

2 - العصر الوسيط والفلسفة المدرسية:

(أ) لقد قيلت في العصر الوسيط و الفلسفة المدرسية أقاويل كثيرة نعرض لها بإيجاز. قيل في العصر الوسيط بالإجمال إنه كان عصر جهل وظلام لا خير فيه(4)، يمكن بل يجب تخطيه بأسرع ما يستطاع للوصول إلى عصر «النهضة الحديثة» عصر النور والعرفان. وقيل في الفلسفة المدرسية إنها كانت تعلم وتدوّن بلاتينية ركيكة سقيمة، وتسرف في استخدام القياس وفي المناقشة اللفظية، وتعالج مسائل الدين ليس غير، وتخضع في ذلك للنقل دون العقل، أي لسلطة آباء الكنيسة، وسلطة أرسطو، بغير نقد ولا تمحيص. هذه أقوال يتناقلها الكتاب ويحسبونها قضايا مسلمة، أذاعها أول الأمر «إنسانيو» القرن السادس عشر، أولئك الأدباء المتحلون بالثقافة اليونانية اللاتينية الخالصة من الشوائب، المتشبعون بما فيها من وثنية، المتحاملون على العصر الوسيط بما فيه من دين وأدب وعلم وفن. وإليهم ترجع تسمية فلسفته بالمدرسية، أي التي نشأت ونمت في المدارس Schola، فقد كان لفظScholasticus يطلق على كل معلم في مدرسة أو خريج مدرسة. فالتسمية في حد ذاتها ظاهرية سطحية لا تفيد شيئًا عن خصائص المسمى، ولكنهم قصدوا بها إلى معنى محقر ينطوي على المآخذ التي ذكرناها، وكثيرًا ما تقال بهذا المعنى.

(ب) أما أن العصر الوسيط كان عصر جهل وظلام، فالإشارات التي سبقت في تقديم أبواب هذا الكتاب تدل على أن الجهل لم يكن بحال ما مقصودًا بالذات، وإنما كان أمرًا واقعًا وقتًا من الأوقات، من جراء غزوات البرابرة التي أوقعت أوربا في الخراب والفقر، والفتوحات الإسلامية التي زادتها ضنكًا بحصر البحر المتوسط، فعطلت تجارتها مع الشرق، واضطرتها للانكماش على نفسها، والاقتصار على الزراعة. ولكن الشعوب الأوربية جاهدت فأقامت حضارة جديدة بأسبابها الخاصة، هي الحضارة التي وصلت إلى اليوم وما تزال في عنفوانها. وكل ما هنالك أن وسائلها المادية والعلمية كانت في الأصل ضئيلة، وأن تقدمها كان متدرجًا. وإذا قارنا بين هذه الوسائل وبين النتائج التي بلغت إليها، وجدنا مقدرة الأوربيين في العصر الوسيط لا تقل عن مقدرة أي عصر كان من العصور الناهضة، فمن الخطأ البين أو من الظلم الواضح عد العصر الوسيط

«حقبة مظلمة مقفلة على نفسها». الحقيقة أن المدنية الحديثة منحدرة عنه، وأنه لا يمكن تفسير مذاهب الفلسفة الحديثة وفهم مصطلحاتها بغير الرجوع إلى المذاهب المدرسية. إن الحدود التي يرسمها المؤرخون متداخلة في الواقع والعصور موصولة، وأن كل زمن وارث عن السابق مخلف للاحق.

(جـ) وأما أن الفلسفة المدرسية حقيقة بما يكال لها من مثالب(5)، فلعل ما تقدم من بيان قد أشعر القارئ بأن تلك مسألة يمكن مناقشتها. تنقسم المثالب المذكورة إلى قسمين: واحد منصب على الشكل، والآخر على الموضوع. فمن حيث الشكل نقول: ليست الفلسفة بحاجة إلى الرشاقة، ولكنها مفتقرة للدقة قبل كل شيء؛ وما كان استخدام المدرسيين للتعريف والتقسيم والقياس إلا حرصًا منهم على الدقة والموضوعية، ولا شك أنهم بالتزامهم التحليل المنطقي قد عملوا على نمو العقل الأوربي ووضوحه وسداده. ولم يسرف في هذا المنهج إلا المتأخرون منهم. ونقول من حيث الموضوع: صحيح إن الفلسفة المدرسية في جملتها فلسفة مسيحية؛ وغير صحيح أنها اقتصرت على مسائل الدين، فقد نظرت في المسائل الطبيعية والعقلية كأحسن ما ينظر فيها. وهي لا تبدو كتلة متجانسة إلا من بعيد، فإذا دققنا النظر بدا الابتكار والتنوع. وهذا يعني أنهم لم يكونوا على ما يقال من الخضوع للسلطة: فقد زاغ منهم عن الدين نفر ليس بالقليل في بيئة متشبعة بالدين؛ أما المؤمنون منهم فلهم في السلطة أقوال لاذعة أحيانًا، ساخرة أحيانًا، جازمة دائمًا، تلخص في عبارتين: الواحدة أن الحجة النقلية(6) أوهن الحجج، والأخرى أن الاستشهاد بقول ليس يعني الاعتداد باسم القائل بل بقوة أدلته.ولسنا ندري كيف يُرمون جملة بالخضوع لأرسطو، ولم يُعرف أرسطو في الغرب إلا في القرن الثالث عشر، فأنكرته السلطة الدينية وغرضها الأول والأخير صيانة العقيدة وحماية الأخلاق؛ حتى إذا ما نصره تابعوه، مجازفين أيما مجازفة، كان ذلك منهم باسم العقل والعلم، وأقرته الكنيسة باسم العقل والعلم أيضًا، ولكن المدارس المتأخرة لم تعرف أن تفرق بين فلسفته، وهي مذهب عقلي يمكن اصطناعه في كل زمن، وبين علمه الطبيعي الذي أخذ ينهار، وظلت تردد آراءه العلمية فقضت على سلطانه عند المحدثين. ولم يكن ذلك شأن المدارس الدينية فحسب، بل وجد ملاحدة من أتباع أرسطو، وابن رشد تعصبوا لهما إلى حد أن أبوا إجابة دعوة جليليو كي ينظروا إلى السماء بمنظاره، ويشاهدوا التغير في مادة الأجرام السماوية، خشية أن يضطروا لمخالفة قول أرسطو أن لا كون ولا فساد في السماء!

3 - الفلسفة والدين:

(أ) بقى علينا أن نعالج إشكالًا أثاره غير واحد من الباحثين. قلنا إن الفلسفة المدرسية مسيحية في جملتها: فما العلاقة في هذا القول بين الصفة والموصوف؟ أليس الحدان متنافرين يختلفان في الموضوع وفي طريق الكسب من حيث إن مفهوم الدين أنه عقيدة موحاة تقتضينا الإيمان، ومفهوم الفلسفة أنها نظر عقلي يعتمد على البرهان؟ بل أن الإشكال أعظم خطرًا في المسيحية منه في أي دين آخر، وذلك لما تحوي من «أسرار» أي أمور تفوق الطبيعة والعقل ولم تكن لتعلم إلا بالوحي،

كالثالوث والتجسد والفداء. فإن جاز، والحالة هذه، التحدث عن فلسفة مسيحية، أفلا يكون ذلك باعتبار الفلاسفة متمذهبين بالمسيحية عائشين في مجتمع مسيحي، لا بالإضافة إلى الفلسفة نفسها؟

(ب) لقد وجد نفر من المسيحيين اقتنعوا بالتغاير بين الفلسفة والدين، فذهبوا إلى أننا قد نقبل بالعقل قضية ما، ونعتنق نقيضها بالإيمان. ويوجد الآن أمثال هؤلاء، وسيوجد لهم أمثال بلا ريب. ولكن التاريخ يعرض علينا مسيحيين آخرين، كانت الفلسفة والمسيحية عندهم متصلتين متفاعلتين، فأضافوا وجهة جديدة في تاريخ الفكر وهم يؤلفون الغالبية العظمى في العصر الوسيط. هؤلاء يتفقون في أن الوحي والعقل من عند الله، فمحال أن يتعارضا، وأن العقل يجد في الوحي هاديًا ومعينًا، ولكنهم يفترقون طائفتين في تصور الصلة بين الطرفين، فهي عند طائفة أوثق منها عند الطائفة الأخرى.

(جـ) مبدأ الطائفة الأولى أنه لما كانت الصورة التي ترسمها المسيحية للعالم هي صورته التي أبدعه الله عليها بالفعل، وكان العقل قاصرًا عن استكشاف تلك الصورة بنفسه، فلم يبق له من مهمة سوى اتخاذها أصلًا، والعمل على تفهمها بقدر المستطاع، ولو بالتشبيه والتمثيل، ولم يبق هناك من حكمة سوى الحكمة الدينية تستوعب الوجود بأكمله على الوجه الذي حققه الله، ولا تدع محلًّا لفلسفة مستقلة. تلك كانت النظرة الأولى من القرن الثاني إلى الثالث عشر، فكان المفكرون المسيحيون يقولون «فلسفتنا» و «حكمتنا» للدلالة على المسيحية باعتبارها مذهبًا منظمًا كمذاهب فلاسفة اليونان. وقد عاون على هذا التصور أنهم رأوا الأفلاطونيين والرواقيين يوجهون همهم إلى الآلهيات والخلقيات، فبانت لهم المسيحية فلسفة تعرض حلولًا خاصة بها إلى جانب سائر الفلسفات.

(د) وظهرت الطائفة الثانية لما عرفت كتب أرسطو في القرن الثالث عشر، إذ وقفوا من كتاب «التحليلات الثانية» أو البرهان على تعريف العلم وتعيين شروطه، فتبينوا الحد الفاصل بينه وبين الإيمان، ووقفوا من سائر الكتب على تفسير جامع للطبيعة مكتسب بالعقل الصرف، بما في ذلك وجود الله ووجود النفس وأصول الأخلاق، فرأوا وجوب التمييز بين ما يرجع للطبيعة وما يرجع لما فوق الطبيعة(7). واعتبروا الفلسفة وحدة قائمة بذاتها، تتألف من المسائل التي عالجها الفلاسفة بالفعل، ومسائل جاء بها الوحي ولم تكن لتعرف لولاه، وهي مع ذلك قابلة للبرهنة، كالخلق والبعث والمعاد وبعض الصفات الإلهية؛ بينما يتناول اللاهوت مضمون الوحي بأكمله، الأسرار والحقائق العقلية، فيضعها مقدمات مسلمة، ويستخدم العقل لتفهمها بقدر المستطاع، واستنباط ما يترتب عليها، ودفع الشبه عنها. والفلسفة التي هذا شأنها مسيحية كذلك، ولو بمعنى أضيق من المعنى السابق، تقول بأفكار مسيحية لم يعرفها اليونان أو ضلوا فيها، وتعارض أفكارًا يونانية لا تتفق والمسيحية؛ وهي فلسفة بالمعنى الصحيح لأنها تلتزم المنهج العقلي في كل حال، ولا يعدو الفيلسوف المسيحي بهذا المعنى أن يكون مثله مثل الربان يسترشد بضوء المنارة أو الكواكب أو بآلة علمية وسفينته تسير إلى الهدف بقوتها الذاتية. وليس يعني هذا أن للمسيحية فلسفة واحدة بعينها. فإن الفلسفة وليدة العقل وليست متعلقة بالدين تعلقًا ذاتيًّا. لذا قد تتفق مع المسيحية فلسفات

مختلفة فيما بينها؛ وقد تجيء فلسفة موافقة لبعض العقائد مخالفة لبعض آخر، فتكون فلسفة مسيحية بقدر. وسنصادف أمثلة لكل وجهة من هذه الوجهات تفصل هذا الإجمال.

تنبيهات

1 - قسمنا الكتاب إلى أبواب، والباب إلى فصول، والفصل إلى أعداد، والعدد إلى فقرات؛ وجعلنا الأعداد مسلسلة، ورقمنا الفقرات في كل عدد بالأحرف الأبجدية. فإذا أردنا إحالة القارئ إلى موضع من الكتاب ذكرنا بين قوسين العدد والفقرة: مثلًا (80، جـ).

2 - رسمنا أسماء الأعلام (من أشخاص وأماكن) كما تنطق في لغاتها الأوربية الحديثة، إلا ما سبق تعريبه،مثل صقلية وأشبيلية وطليطلة. وقلنا مثلا: «أوغسطين» بدلا من «أوغسطينوس» الشائعة عند مسيحي الشرق أخذًا عن اللاتينية. وقلنا «جيوم دي شامبو» أو «چون أوف سالسبوري» دون محاولة النسبة العربية، لتعذرها أحيانًا، وبعدها عن الاسم المعروف عند الإفرنج -إلا القليل النادر - إذ قلنا «إيزيدور الأشبيلي» لسهولة النسبة هنا وبيانها، وقلنا «القديس توما الأكويني» للسهولة كذلك مع سبق مسيحيي الشرق إلى اصطناع هذا الرسم.

3 - الصلة وثيقة جدًّا بين فلسفة العصر الوسيط والفلسفة اليونانية، فكثرت الإشارات إلى فلاسفة اليونان في هذا الكتاب. ولما كنا عرضنا آراءهم في كتابنا «تاريخ الفلسفة اليونانية» فقد اكتفينا هنا بالإيماء إليها.

4 - والصلة وثيقة أيضًا بين الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، والفلسفة الإسلامية ابتداء من القرن الثاني عشر. فمن هذه الناحية أيضًا اكتفينا بالإشارة إلى الفلاسفة والعلماء الإسلاميين، وافترضنا كتبهم وآراءهم معلومة أو يمكن أن تعلم من مصادرها.

5 - لم نلتزم الإحالة المفصلة إلى مواضع الآراء التي أوردناها في هذا الكتاب، تفاديًا لتضخمه، واعتقادًا منا بقلة نفع مثل هذه الإحالة، لأن المراجع الأصلية لاتينية وعزيزة المنال في الغالب، ولأن هذا القسم من تاريخ الفلسفة ليس موضوع دراسة خاصة في الشرق. ولكننا وضعنا ثبتًا بالمراجع، وضمناه ملاحظات، للعون على استكشاف مواضع الآراء، وعلى الشروع في الدراسة الخاصة.

الباب الأول

أساتذة العصر الوسيط

(من القرن الرابع إلى القرن التاسع)

الفصل الأول

أوائل نقلة الفلسفة اليونانية إلى اللاتينية

4- شيشرون ولوكريس وسنيكا

(أ) لم يكن للرومان فلسفة أصيلة، ولكنهم كانوا عالة(8) على اليونان، تمذهبوا بالرواقية والأبيقورية، واقتبسوا بعض الآراء من المدارس الأخرى. وفي مقدمة نقلة الفلسفة اليونانية إلى اللاتينية شيشرون الخطيب المعروف (106 - 43 ق. م). ليس في كتبه مذهب متماسك الأجزاء، فقد قصر جهده على تدوين ما أعجبه مما قرأ أو سمع، فوضع في ذلك جملة كتب، منها: «المقالات الأكاديمية» يبحث فيها مسألة المعرفة فيلح في بيان أخطاء الحواس، ويقطع باستحالة الوصول إلى اليقين، ويذهب إلى وجوب الاكتفاء بالاحتمال على مثال الأكاديمية الجديدة. ولكنه في سائر كتبه وفي سيرته، ينسى الاحتمال ويؤمن دون تردد بالإدراك الحسي والاستدلال العقلي. ففي كتاب «غايات الخيرات والشرور» يصور ثلاثة من أصدقائه يعرضون المواقف المختلفة في مسألة الخير والشر، ويدلي برأيه فيرفض أقوال الأبيقورية ويعارضها بأقوال الرواقية، فيقرر أن الفضيلة غاية الحياة دون اللذة، وأن القوانين الوضعية يجب أن تقوم على القانون السرمدي، وأن ا لقانون غير العدل لا يُلزم، وأن الإثم أعظم الشرور. وفي «المقالات التوسكولامية» (هي حوار يدور في «ڤيلا توسكولوم) يصف النفس بأنها «شيء إلهي» ويؤيد القول بالخلود، ويعرض الآراء الرواقية في ازدراء الموت، وكيفية تحمل الألم وما إلى ذلك. وفي كتاب «طبيعة الآلهة» يروي حوارًا يقول إنه شهده في شبابه، فيعرض مختلف الآراء في الموضوع، ويعلن أنه كان وقتذاك يفضل الرواقية. وفي كتاب «الجمهورية» يجمع أهم المذاهب اليونانية في السياسة. وفي كتب أخرى يورد طائفة من المسائل الأخلاقية.

(ب) وقد وجدت الأبيقورية نصيرًا بارعًا في شخص لوكريس (95 - 51 ق. م) نظم مذهب أبيقور شعرًا في قصيدته المشهورة «طبيعة الأشياء» وأشاد به أيما إشادة. وكتب سنيكا على مبادئ الرواقية.

5 - ترتوليان (165 - 220)

(أ) محام كبير من أهل قرطاجنة، اعتنق المسيحية، وسيم كاهنًا فانصرف إلى التأليف في الدين، فكان كاتبًا مجيدًا ولاهوتيًّا عميقًا. كان متضلعًا(9) من اليونانية تضلعه من اللاتينية، فوضع بالأولى بعض الكتب ثم عاد فنقلها إلى الثانية ليوسع لها مجال الانتشار إذ أن اليونانية كانت قليلة

الذيوع في بلده. واستمر على الكتابة باللاتينية فكانت مصنفاته أولى الكتب المسيحية بهذه اللغة. له «دفاع» موجه إلى حكام الولايات الرومانية، يبين فيه عدم مشروعية الاضطهاد، ويحتج على قسوة الإجراءات المتخذة ضد المسيحيين، ويتحدى فيقول: «إننا نتكاثر إذ تحصدوننا، وإن دم المسيحيين لبذرة، وإن لكم فيما تأخذونه علينا من عناد لعبرة، فمن ذا الذي يشهده ولا يتزعزع ثم لا يبحث عن السر فيه، ومن ذا الذي يبحث فلا ينضم إلينا، ومن ذا الذي ينضم إلينا فلا يتوق للعذاب، وللموت في سبيل الحصول على النعمة الإلهية كاملة والعفو شاملًا؟». وله كتاب «إلى الأمم» يهاجم فيه الوثنية، وكتب يرد فيها على المبتدعة من المسيحيين، قبل أن يدخل هو في شيعة من أغرب الشيع.

(ب) وقد ظن الفلسفة عدوة للدين فحمل عليها، وغلا في معارضتها حتى قال: «أي علاقة توجد بين أثينا وأورشليم، بين الأكاديمية والكنيسة، بين الخوارج والمؤمنين؟ إننا بريئون من الذين ابتدعوا مسيحية رواقية أو أفلاطونية أو جدلية. بعد المسيح والإنجيل لسنا بحاجة إلى شيء». وهو يهاجم الفلاسفة في أخلاقهم، ويقول إن خير ما في مذاهبهم مستفاد من التوراة وإن من الفلسفة نشأت البدع المسيحية، وبجدل «الشقي أرسطو» تستعين، ذلك الجدل الذي هو آلة للبناء وللهدم على السواء، وتبعًا لذلك يرى أن التعويل على كتب الفلاسفة لاستخراج الأدلة منها، منهج عقيم؛ ويبتكر منهجًا آخر هو استنطاق النفس، فيبين في كتابه «شهادة النفس المسيحية طبعًا» إن النفس تنزع بطبيعتها ومن صميمها إلى الدين، وبخاصة في أوقات الشدة، فتبدي العواطف الدينية التي فطرها الله عليها. وهذا منهج نهجه الكثيرون من بعده، وخصوصًا في العصر الحديث لما تناقصت الثقة بالعقل النظري أو انعدمت، فمست الحاجة إلى التماس أساس لنزعاتنا العليا من طريق العاطفة.

(جـ) وله كتب قد تعد فلسفية، مثل «كتاب النفس» طرق فيه مسائل وجود النفس وماهيتها وأصلها ومصيرها، وأورد فيه أقوالًا من أفلاطون وفيثاغورس وغيرهما؛ وكتب أخرى عالج فيها مسائل الخلق والمادة، والخطيئة والحرية. غير أن محاولات النظر العقلي فيها قليلة من حيث إنه غير مقتنع بضرورته، ويرى فيه «تمشدقًا أرسطوطاليًّا». ومما يذكر هنا أنه كان يظن الروح جسمًا لطيفًا، وبهذا المعنى يقول: «من ذا الذي ينكر أن الله جسم مع كون الله روحًا؟». وكذلك النفس الإنسانية مادة لطيفة منتشرة في البدن متشكلة بشكله، فانية طبعًا خالدة بفضل الله؛ وينقد أفلاطون لقوله بلا مادية النفس وخلودها بالطبع؛ ويذهب إلى أن الله خلق نفس الإنسان الأول فتكاثرت بالتوالد، وإلى أن النفس في ذاتها ذكر أو أنثى...

6 - خلقديوس وفيكتور ينوس وماكرو بيوس

(أ) على أن الاشتغال الجدي بالفلسفة بدأ مع القرن الرابع إذ نبغ فيه طائفة من نقلة الفلسفة اليونانية وشراحها، أشهرهم ثلاثة على الترتيب التالي:

(ب) خلقيديوس: أهم مصنفاته شرح على «تيماوس» ضمّنه مقتبسات من كتب أخرى لأفلاطون، ونظريات أرسطوطالية، وأخرى فيثاغورية، ونصوصًا لزعماء الرواقية، وآراء لفيلون وأطباء اليونان، والفلاسفة الأيونيين والإيليين وغيرهم، فكان إلى القرن الثاني عشر أحد المراجع الكبرى في تاريخ الفلسفة اليونانية.

(جـ) وماريوس فيكتور ينوس: علّم البيان في روما، واشتهر حتى نصب له فيها تمثال. ترجم المقولات والعبارة لأرسطو، وإيساغوجي لفورفوريوس مع تصرف وزيادة وتصحيح؛ وبعض رسائل أفلوطين، وقد يكون ترجمها كلها وترجم كتبًا أخرى للأفلاطونيين الجدد؛ وشرح بعض كتبهم وبعض كتب شيشرون؛ وصنف رسائل في المنطق، منها رسالة في التعريفات، وأخرى في الأقيسة الشرطية وقد ضاعت. ولما اعتنق المسيحية ألف عدة كتب لاهوتية بقي معظمها وأثر أفلوطين باد فيها.

(د) وماكرو بيوس: يشير إلى أن اللاتينية لم تكن لغته الأصلية، فقيل إنه أفريقي. وهو معدود من الأفلاطونيين الجدد في الغرب اللاتيني. له شرح على «حُلم سيبيون» (وهو الفصل التاسع من المقالة السادسة من كتاب الجمهورية لشيشرون) جمع فيه مختلف تعاليم الأفلاطونية الجديدة: نظرية صدور الموجودات عن الموجود الأول، روحانية النفس وخلودها، أقسام الفضيلة، وكثيرًا من نظريات الفيثاغورية الجديدة في رمز الأعداد، وقدرًا كبيرًا من الرياضيات.

الفصل الثاني

القديس أوغسطين

(430- 354)

7- حياته:

(أ) ولد في طاجسطا من أعمال نوميديا (الآن سوق الأخرس من أعمال الجزائر) من أب وثني وأم مسيحية سجلت اسمه في عداد المرشحين للعماد ونشأته على محبة المسيح. وتضلع من اللاتينية حتى افتتح في قرطاجنة، وهو في التاسعة عشرة، مدرسة لتعليم البيان. في ذلك الوقت قرأ كتابًا لشيشرون اسمه «هورطانسيوس» (وقد ضاع فيما بعد) كان كاتبه يقرظ فيه الفلسفة ببلاغته المعهودة، فيصورها مدرسة علم وفضيلة، ووسيلة الحياة السعيدة، فاندفع في طلب الحقيقة، حقيقة مصير الإنسان؛ فقرأ الكتاب المقدس رجاء أن يجدها فيه، كما تعلم من أمه، ولكن الكتاب لم يجد إلى نفسه سبيلًا: كان أوغسطين متشبعًا بالأدب اللاتيني فلم تعجبه لاتينية الكتاب، وكان متعلقًا بالدنيا ومتاعها فلم تهزه مبادؤه. على أنه ظن أنه وجد ضالته في المانوية، فانضم إليها، وهو يعتقد أنه ما يزال مسيحيًّا كأمه.

(ب) ودفعه طموحه صوب روما، فأنشأ فيها مدرسة للبيان. وفيما هو في ذلك عُرض للمسابقة منصب أستاذ للبيان في ميلانو، ففاز به. قصد إلى مقره الجديد، وأخذ يختلف إلى الكنيسية الكاثوليكية، ويستمع إلى عظات أسقف المدينة، القديس أمبرواز، وكانت تدور على شرح الكتاب المقدس، والرد على المانويين وغيرهم من المبتدعة، فوجد أن الكاثوليك أحسن عرضًا للكتاب ودفاعًا عنه، فتراخت علاقاته بالمانوية(10) حتى قطعها بعد أن ظل «سماعًا» فيها تسع سنين(11). ولكنه لم يدر إلى أين يتوجه. فقد كان قرأ كتابًا آخر لشيشرون هو «المقالات الأكاديمية» واضطرب لحجج الشكاك، فوقع في أزمة من الشك حادة. غير أن هذا الشك لم يتناول وجود الله وعنايته بالمخلوقات، إذ كان أوغسطين يرى وجود الله أمرًا بديهيًّا أو كالبديهي. فعاد ونظر في الكنيسة، فرأى فيها علامات أربعًا تدل على أنها من عند الله: ففيها تتحقق نبوءات العهد القديم، ويتمثل الكمال الروحي، وتُصنع المعجزات، وهي قد انتشرت بالرغم مما لقيت من عنت هائل. فآمن أن النجاة في الكنيسة. ولكن إيمانه لم يبدد شكوكه، فقد كان مترددًا في إمكان اليقين، وفي حل الإشكالات الأكاديمية؛ وكان مشغولًا بمسألة الشر التي عالجها في المانوية، وكان يعتقد كالمانويين أن كل موجود فهو مادي بالضرورة، فيتوهم الله جسمًا عظيمًا نيّرًا لطيفًا للغاية، ويتوهم النفس جزءًا من ذلك الجسم؛ وكان لكل ذلك حائرًا في أمره مع الدين الذي اقتنع بصحته.

(جـ) ودفعة واحدة عرف إمكان اليقين، وإمكان الروحانية، وأن الشر ليس جوهرًا حتى يقتضي صنع الخالق، وإنما هو عدم الخير. عرف ذلك من «بعض كتب الأفلاطونيين منقولة من اليونانية بقلم فيكتور ينوس» وقد وقعت بين يديه في تلك الأثناء، كما يخبرنا هو. فأخذ يتفهم المسيحية على

ضوء ما اهتدى إليه من فلسفة، ويؤول هذه الفلسفة على ضوء المسيحية. وهذه نقطة تجب ملاحظتها، فإن من المؤلفين من ذهب إلى أن الأفلاطونية هي التي قادته إلى المسيحية؛ والحقيقة أنه كان آمن بالمسيحية بناء على ما ذكرناه من علامات أو أدلة، وأن رسائل أفلوطين أفادته في حل مشكلات عقلية كانت تحول بينه وبين فهم المسيحية كما يجب أن تفهم. يؤيد ذلك أنه توهم، عند قراءته الأولى لها، أنه وجد فيها العقائد المسيحية الكبرى، وهي غير موجودة بلا ريب، وأنه إنما فرح بالفلسفة الأفلاطونية لهذا السبب، مما يدل على أنه كان مسيحيًّا بالقلب قبل أن يطلع عليها، وأنه قرأها بهذا الاستعداد. توهم أنه وجد فيها أن الله خالق العالم والنفس، في حين أن أفلوطين يقول بصدور الموجودات عن المبدأ الأول صدورًا ضروريًّا؛ وتوهم أنه وجد فيها القول بالكلمة، مع أن الأقنوم(12) الثاني عند أفلوطين، أي العقل الكلي، متمايز من الأول وأدنى منه مرتبة. على أن أوغسطين يستدرك فيقول إنه لم يقرأ فيها تجسد الكلمة، ولم يجد ذكرًا للبعث. بحيث يمكن القول إنه أحال أفلوطين مسيحيًّا، لا أنه انقلب أفلوطينيًّا.

(د) وقصد إلى الريف مع بعض الأصدقاء بغية النظر في أمر نفسهم في عزلة وهدوء، وقضوا بضعة أشهر يفكرون ويتباحثون. استأنف مطالعته للكتاب المقدس، فوجد فيه هذه المرة ما لم يجده في المرة الأولى وما لم يجده عند الأفلاطونيين: وجد المسيح المخلص، والنعمة الإلهية التي تعيننا على فعل الخير، والتغلب على الشر. ووفد عليهم ذات يوم زائر كريم حدثهم عن حياة الرهبان في مصر وغيرها، وما يتجشمون من ألم وحرمان في سبيل الكمال، وعن آلاف الناس من جميع الطبقات والأعمار الذين يزهدون في الدنيا ويتبعون دين المسيح، وفي مقدمتهم ذلك العالم الكبير فيكتور ينوس. فخجل أوغسطين من تردده واستصغر نفسه، وخرج إلى الحديقة وهو في صراع عنيف مع أهوائه، وإذا بصوت يغني في الجيرة ويكرر القول: «خذ واقرأ» فبدا له أن أمرًا إلهيًّا صدر إليه، فتناول رسائل القديس بولس، وكانت على مقربة منه، وفتحها اتفاقًا وقرًّا، فإذا الأهواء تسكن، وإذا قلبه يفيض نورًا واطمئنانًا. فوضع نفسه بين يدي الله بغير تحفظ ولا رجعة، وذهب إلى القديس امبرواز وقبل منه المعمودية. وكان في الثالثة والثلاثين.

(هـ) وعاد إلى طاجسطا مع بعض أصدقائه، وعاش وإياهم عيشة الرهبنة ثلاث سنين. ثم طلب أهل إيبونا (من أعمال نوميديا) سيامته كاهنًا يرعاهم، فأجابهم الأسقف إلى طلبهم. وبعد خمس سنين توفي الأسقف، فاقترع الشعب لأوغسطين، فتوفر على نشر الإيمان والدفاع عنه باللسان والقلم خمسًا وثلاثين سنة. وكانت أيامه الأخيرة مفعمة حزنًا وأسى، فقد كان البرابرة أغاروا على أفريقيا، وتقدموا إلى مدينته وحاصروها، وهو يشدد عزائم شعبه ويبث فيه الأمل. وفاضت روحه قبل أن يدخلوا المدينة وينهبوها، ولكنه كان يتوقع ذلك المصير، فراح وقد رأى العالم القديم يتحطم. فهل توقع أن عالمًا جديدًا سيخرج من بين الأنقاض المتراكمة يكون هو أكبر معلميه وهادته؟

8 - مصنفاته:

(أ) بدأ أوغسطين يكتب بعد قراءة «:الكتب الأفلاطونية» فكان أول ما عالج مسألة اليقين، لأنه اعتبرها المسألة المقدمة على سائر المسائل، وهذا موضوع كتاب «الرد على الأكاديميين». ثم

نظر في «الحياة السعيدة» التي قال عنها شيشرون إنها الغاية من الفلسفة، ودوّن كتابًا بهذا الاسم. ونظر في «خلود النفس» فوضع كتابًا بهذا العنوان موضوعه الرئيسي الأسس العقلية للإيمان، وصنف في تلك الفترة الأولى كتابًا أخرى فلسفية وبيانية.

(ب) ولما عاد إلى وطنه وجه همه إلى مناهضة المبتدعة، فكان من أثر ذلك كتاب «أخلاق الكنيسة الكاثوليكية وأخلاق المانويين» وكتاب «في سفر التكوين ردًّا على المانويين» وكتاب «في الحرية» ضد بدعة أخرى. ثم خطر له أن يترجم لحياته، ويبين كيف قاده الله من الظلمة إلى النور، فوضع كتاب «الاعترافات» (حوالى سنة 400) وهو مشهور في الآداب العالمية. ومن أهم مصنفاته بعد ذلك كتاب «الثالوث» في خمس عشرة مقالة حررها في مدى سبع عشرة سنة (400 - 416) يشرح فيها العقيدة، وينقد الأضاليل وينثر الشيء الكثير من الفلسفة؛ و «شرح سفر التكوين» يتصل بالفلسفة كذلك. ولما فتح البرابرة روما سنة 410، استولى على العالم القديم ذهول عميق، لأن الاعتقاد العام كان أن روما لا تقهر، وقال الوثنيون إن الآلهة غضبوا على المدينة الكبرى، وتخلوا عن نصرتها لتهاونها في الشعائر السلفية وانتشار المسيحية في أرجاء الإمبراطورية، فأخذ أوغسطين القلم يرد عليهم فاتسع أمامه مجال القول حتى انتهى إلى كتاب جامع في فلسفة التاريخ هو كتاب «مدينة الله» بدأه سنة 413 وفرغ منه سنة 426؛ خصص المقالات العشر الأولى لنقد الوثنية، معتقداتها وأخلاقها ومذاهبها الفلسفية، والمقالات الاثنتي عشرة التالية للتاريخ العام ومغزاه. وقبل وفاته بثلاث سنين رأى أن يعود على مؤلفاته يراجعها، ويثبت حكمه الأخير فيما تضمنت من آراء، إقرارًا أو رفضًا أو تصحيحًا، فكان من ذلك كتاب «الاستدراكات». ومما يجدر ذكره من هذه الاستدراكات أسفه لإسرافه في الثناء على الأفلاطونيين، فإنه كان قد عرف حقيقة مذهبهم، وحقيقة موقفهم من المسيحية فدعاهم بالكفار. تلك هي كتبه البارزة، وله غيرها كثير، وقد بلغت جميعًا مائتين وأربعين متفاوتة الحجم، ضاع منها عدد كبير. أسلوبها من أمتن أساليب الأدب اللاتيني، ولكن تنقصها الدقة في بعض المواضع الفلسفية، وتغلب عليها ثقافته الأولى اللغوية والبيانية، فكان ذلك سببًا في الجدل حول مراده في غير ما مسألة.

(جـ) أما مصادره الفلسفية فقاصرة على الكتب اللاتينية، فإنه لم يكن يحسن اليونانية في شبابه، ثم أجادها فيما بعد لمراجعة ترجمات الأسفار المقدسة، ولا يلوح أنه استخدمها للاطلاع على كتب اليونان. وفيلسوفه الأكبر أفلوطين. أما أفلاطون فلم يعرفه حق المعرفة، وكان يعتقد أن الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة(13) مذهب واحد، فقال في كتاب «الرد على الأكاديميين» إن: «أفلوطين شديد الشبه بأفلاطون حتى ليمكن الاعتقاد بأن أفلاطون بعث في أفلوطين»؛ وفي «مدينة الله» يذكر «تيماوس» وقد قلنا إن خلقيديوس نقله إلى اللاتينية؛ ولعله قرأ «فيدون» لناقل آخر. وحين يذكر «تيماوس» يشير إلى ما بين مطلعه وبين سفر التكوين من مماثلة، ويميل إلى تفسير هذه المماثلة بأن أفلاطون كان له بعض العلم بالتوراة، كما كان يظن كثيرون من اليهود والمسيحيين. لذا نراه يقول عنه إنه يعلم أن العالم صدر عن الله ويعود إلى الله، وأن الله خالق، وأنه يجب تفضيل

مذهب الأفلاطونيين على سائر المذاهب. وأما أرسطو فلم يعرف منه سوى المنطق، ولا يذكره سوى ثلاث مرات، ويضعه في مرتبة أدنى من أفلاطون؛ وكان يعتقد أن ليس بين الفيلسوفين فرق جوهري، وهذه فكرة أذاعها الأفلاطونيون الجدد بمحاولتهم «التوفيق بين رأيي الحكيمين». ويذكر الرواقيين والأبيقوريين وينقدهم نقدًا عسيرًا.

9 - منهجه:

(أ) منهجه الفلسفي صورة حياته: علم من قراءة «هورطانسيوس» أن الفلسفة وسيلة السعادة التي هي طلبة كل إنسان، ففكر في السعادة، فوجد أن الموضوع الذي يحققها يجب أن يتوفر فيه شرطان: أحدهما أن يكون ثابتًا مستقلًّا عن تقلب الاتفاق والحظ، وإلا نغصت السعادة بالقلق عليها، وخوف زوالها؛ والشرط الآخر أن يكون الموضوع كاملًا لا مزيد عليه، إذ أننا لا نرضى تمام الرضا إلا بالخير الأعظم. وليس يتوفر هذان الشرطان في غير الله لأن الله وحده ثابت كامل. فنحن إذ نطلب السعادة نطلب الله، علمنا بذلك أو لم نعلم: «لقد صنعتنا لأجلك يا رب، وإن قلبنا ليزال مضطربًا حتى يطمئن إليك».

(ب) هل تبلغ الفلسفة إلى الله؟ لقد استكشف الفلاسفة حقائق جليلة نافعة، ولكنهم لم يستكشفوا كل الحقيقة الضرورية للإنسان، ووقعوا في أضاليل خطيرة؛ وليس يستطيع العقل بقوته الطبيعية أن يهتدي إلى الحقيقة بأكملها، وأن يحترز من كل ضلال. وفوق ذلك ليس للفلسفة بذاتها قوة على تحويل النفس من مجرد المعرفة إلى العمل الفاضل. فالفلسفة قاصرة من هاتين الناحيتين، والمسيحية وحدها تعرض علينا الحكمة كاملة عن الله والنفس، وتوفر لنا الوسائل الفعالة للحياة الصالحة والاتحاد بالله، وهي النعم التي تحملها إلينا الأسرار المقدسة. فإذا أردنا السعادة وأردنا الحكمة وجب علينا الإيمان.

(جـ) ليس الإيمان عاطفة غامضة وتصديقًا عاطلًا من الأسباب العقلية، ولكنه قبول عقلي لحقائق، إن لم تكن مدركة في ذاتها كالحقائق العلمية، فهي مؤيدة بشهادة شهود جديرين بالتصديق، وبعلامات خارقة. ليس ينفر الإيمان من نقد العقل ما دام الإيمان لا يوجد إلا في العقل. فعلى العقل مهمة قبل الإيمان؛ هي الاستيثاق من تلك الشهادة وتلك العلامات. وهو ليس يستوثق من شيء إلا أن يستوثق أولا من كفاية العقل للمعرفة اليقينية. فالفحص عن اليقين واجب التقديم على الفحص عن الوحي والمعجزات. ففي هذه المرحلة العقل سابق على الإيمان ممهد له، يقنع بوجوب الإيمان لا بموضوعه، بحيث نقول: «تعقل كي تؤمن»(14).

(د) وللعقل مهمة بعد الإيمان، هي تفهم العقائد الدينية. وهنا الإيمان سابق على التعقل معين عليه، فإنه يطهر القلب ويجعل العقل أقدر على البحث وأسرع قبولًا للحق، بحيث نقول: «آمن كي تتعقل». على أن التعقل، في هذه المرحلة الثانية، ليس سواء في جميع القضايا، فإن منها ما هو طبيعي قابل للبرهان، ومنها ما هو فائق للطبيعة يقتصر عمل العقل بصدده على تفسير يبدد المحالات الظاهرية من جهة، ويحيل الموضوع شبه معقول من جهة أخرى بما يجد له من صورة

ومثال في الطبيعة. وهذا النوعان من التعقل يؤلفان «الفلسفة المسيحية» التي تنظر في الوجود على ما أوحى الله إلينا. فأوغسطين، مع علمه بأن العقل والإيمان متمايزان بالذات، لم يضع مبدأ يكفل استبقاء هذا التمايز، ولكنه جمع بينهما في حكمة كلية تظهرنا على حقيقة الوجود، وتدلنا على غايتنا الحقة، وتمدنا بالوسائل للبلوغ إليها، هي المسيحية.

(هـ) إذن «آمن كي تتعقل». وينطبق هذا القول على مضمون الإيمان كله، بما فيه وجود الله، فإن الخطوة الأولى، في رأي أوغسطين، مخاطبة الأحمق الذي «يقول في قلبه: ليس يوجد إله» كما جاء في مفتتح المزمور 14 لداود النبي، وإقناعه بصدق الكتب المقدسة التي تعلّم وجود الله، حتى إذا ما فاز منه بالإيمان بها شرع في بيان ما للإيمان بالله من قيمة عقلية. هذا مع علم أوغسطين بما للدليل العقلي على وجود الله من قيمة ذاتية، وعلمه بأن الفلاسفة عرفوا وجود الله دون توسط الإيمان. وبعد الله النفس النزاعة إلى الله، وهي صورة الله من حيث إنها روحية وعاقلة مريدة ذاكرة. وبمعرفة الله والنفس تتم الحكمة في الواقع، وطالما قال أوغسطين إنه لا يطلب سوى العلم بالله وبالنفس. أما العالم فليس صورة الله، من حيث إنه مادي خلو من العقل والإرادة؛ وإنما هو أثر الله يحقق بعض الصفات الإلهية على نحو خاص به، فينظر فيه بعد النفس. وأخيرًا «مدينة الله» أو مصير الإنسانية أو مبادئ الاجتماع وفقًا للمسيحية. وعلى هذا الترتيب سنعرض المذهب.

10- اليقين:

(أ) تنقسم مناقشة أوغسطين للشك إلى قسمين: قسم سلبي يبين فيه أن موقف الشك مسرف متناقض، وقسم إيجابي يثبت فيه أننا ندرك إدراكًا يقينيًّا حقائق موضوعية.

(ب) فمن الوجهة الأولى يقول: إن الاحتجاج بتخاييل الأحلام والجنون لا ينهض إلا بصدد المحسوسات، ولنا مع ذلك سبيل للاستيثاق من مدركات الحواس إذا رجعنا إلى حكم العقل فيها. بالعقل نعيّن شرائط اليقين في المحسوسات، فنعلم أن بإمكاننا أن نصدر بشأنها أحكامًا صادقة إذا حرصنا على أن لا نضيف للإحساس عنصرًا غريبًا عنه، وحسبنا للأحوال التي تعمل فيها الحواس حسابها. -ثم إن الذي يشك في وجود الحقيقة يعبر عن شكه بقضية تبدو له صادقة، وهذا الصدق ينقض دعواه.- وإذا انتقلنا من النظر إلى العمل، وجدنا الشك يقضي بالجمود التام، لأن كل فعل فهو دائمًا عبارة عن وضع قضية موجبة هي أن كذا خير أو أن كذا شر. وليس يكفي الاحتمال كما يقولون إذ ماهي القاعدة لتمييز الاحتمال؟ أليس الاحتمال والشك إنما يقالان بالقياس إلى الحقيقة؟

(جـ) ومن الوجهة الثانية يقول: إن هناك حقائق مستقلة عن كل ظرف، مطلقة من كل قيد، لا يتطرق إليها الشك مهما تعسف فيه متعسف. منها القوانين المنطقية، مثل إن القضية الصادقة ليست كاذبة، وإن القضية المناقضة لها هي الكاذبة. ومنها الحقائق الرياضية، مثل: 3×3=9، وغيرها كثير معروف. ومنها الحقائق الفلسفية والخلقية، مثل قولنا: يجب طلب الحكمة والسعادة، فإن العقل يرى بالطبع هذا الوجوب؛ والتسليم به تسليم بالواجب، وتعريف لفضيلة الحكمة؛ ومثل قولنا: يجب إخضاع الأدنى للأعلى، ومعاملة المتساويات بالمساواة، وإعطاء كل ذي حق حقه، وتلك حقائق

ترجع لفضيلة العدالة؛ وكذلك يرى العقل أن الدائم خير من الزائل وأعلى منه، وفي مراعاة هذا المبدأ تقوم فضيلة العفة؛ ومن المؤكد أيضًا أنه تجب المخاطرة بكل شيء، واحتمال كل ألم في سبيل الخيرات الحقة، وتلك فضيلة الشجاعة. جميع هذه الأحكام ضرورية في العقل عند جميع الناس، ولو كانوا يغطون في النوم.

(د) وثمت حقيقة يعرضها أوغسطين على الشكاك ليشعرهم بيقين لا سبيل للارتياب فيه بحال، تلك هي حقيقة وجودنا وفكرنا، يلح فيها ويذكرها على أشكال شتى، فيقول في موضع: «أنت الذي يريد أن يعرف نفسه، هل تعرف أنك موجود؟ - أعرف ذلك. - من أين تعرف؟ - لا أدري. - هل تحس نفسك بسيطًا أو مركبًا؟. - لا أدري. - هل تعلم أنك تتحرك؟ - لا أعلم. - هل تعلم أنك تفكر؟ - أعلم» ويقول في موضع آخر: «حين تؤكد وجودك لا يمكن أن تخشى الخطأ، إذ أنك إذا كنت تخطئ فأنت موجود». ويقول بنفس المعنى: «لست أخشى الأكاديميين إذ يقولون لي: وإذا كنت مخطئًا؟ إذا كنت مخطئًا فأنا موجود، ومن لم يكن موجودًا فلا يمكن أن يخطئ». وأيضًا: «إذا كان يشك فهو يحيا، وهو يذكر موضوع شكه، وهو يعلم أنه يشك، وهو يطلب اليقين، وهو يفكر، وهو يعلم أنه لا يعلم، وهو يحكم بأنه لا ينبغي التسليم بشيء دون روية. فالذي يشك، مهما يكن موضوع شكه، لا يمكن أن يشك في تلك الأمور التي بدونها لا يمكن الشك». فالشك المطلق مستحيل فعلًا، والحقيقة ماثلة في العقل بالضرورة.

11- الله:

(أ) يخبرنا أوغسطين في «الاعترافات» أنه لم يشك في وجود الله قط بالرغم مما صادف من اعتراضات. فقد كان يرى وجود الله واضحًا جد الوضوح باستدلال بديهي انعقد عليه إجماع الناس، واتفق عليه أفاضل الفلاسفة. والأمثلة عليه كثيرة عنده: منها قوله: «تنظر إلى الأرض وما فيها من قوة وجمال، وكأنك تسائلها، ولما كان من الممتنع أن تكون حاصلة على هذه القوة بذاتها، فإنك تدرك حالًا أنه لم يمكن أن توجد بقوتها الذاتية» وقوله: «إن العالم نفسه بتغيره المنظم تنظيمًا عجيبًا، وبأشكاله البديعة، يعلن في صمت أنه مصنوع». وأحيانًا يذكر السبب المضمر في هذا الاستدلال فيقول: «السماء والأرض تعلنان أنهما مخلوقتان، إذ أنهما تتغيران، ويستحيل أن يكون في غير المخلوق شيء إلا وقد كان فيه سابقًا» يعني أن غير المخلوق ثابت، لأنه إن تغير حصل على شيء لم يكن له فلم يكن غير مخلوق، والسماء والأرض تتغيران، فهما إذن مخلوقتان. لذا نراه يعتبر الإلحاد جنونًا مطبقًا، ويقول إن الملحدين إنما ينكرون وجود الله بسبب شهواتهم، وأنهم على كل حال نفر يسير لا يعتد به.

(ب) على أن له دليلًا خاصًّا به يستند إلى فكرة الحقيقة التي انتهى إليها في مناقشة الشك. وهذا مؤداه: أن الحقائق على اختلافها يستكشفها العقل ولا يؤلفها، وهو يراها ثابتة ضرورية، وليس يفهم هذا الثبات وهذه الضرورة إلا بحقيقة قائمة بذاتها؛ وليس العقل الإنساني تلك الحقيقة، لأنه منفعل ناقص يتقدم ويتأخر، فهي جوهر أسمى من العقل، أي الله. -هذا الدليل قائم على المشاركة الأفلاطونية التي تصعد مما يبدو في النفس أو الطبيعة من حكمة وخير وجمال ونظام ووحدة، إلى

مثال قائم بذاته. وأوغسطين يستخدم هذه المعاني بالفعل لهذا الغرض، كما فعل أفلاطون وأفلوطين، ولكن معنى الحقيقة يجعل سيره مطردًا من اليقين إلى الله مباشرة، فإن خلاصة الدليل أن النفس تدرك الحقيقة إذ تفكر، ثم تدرك الله بإدراك الحقيقة، اعتمادًا على أن ليس شيء حقًّا إلا بالحقيقة بالذات، كما أن ليس شيء خيرًا إلا بالخير بالذات، وهكذا.

(جـ) الحقيقة بالذات حاوية(15) جميع الحقائق. والدليل على ذلك أن الخالق يوجد الأشياء على مثال معقولاتها، ولا يمكن أن يشاهد المعقولات خارجًا عنه، وإلا كان أدنى منها، فلابد أن يشاهدها في ذاته. وبذلك يجمع أوغسطين المثل الأفلاطونية أو العالم المعقول في العقل الإلهي، فيتفادى المحالات التي استهدف لها أفلاطون إذ جعل المثل قائمة بأنفسها. ولكن أوغسطين لم يكن يعلم أن موقفه هذا جديد، بل كان يعتقد أنه متفق فيه مع أفلاطون وأفلوطين. والواقع أن أفلاطون يصور الصانع يصنع وهو يتأمل شيئًا غيره؛ وأن أفلوطين ينفي عن «الأول أو الواحد» العلم بذاته وبالموجودات الصادرة عنه، ويضع الماهيات المعقولة في العقل الكلي الذي هو في المرتبة الثانية، ولو أنعم النظر لرأى أنه لم ينته في الحقيقة إلى مُثل أولى ما دام العقل الكلي عنده ليس موجودًا بذاته. وثمت نتيجة تلزم مما تقدم، هي أنه لما كان الله محل المعقولات وعاقلًا، كان معقولًا، وكانت السعادة القصوى تعقله، بينما هي عند أفلوطين حالة شعورية ليس غير.

(د) وإذا قلنا إن الله محل المعاني، وإذا أضفنا إليه صفات، فليس يعني هذا أن في الله كثرة، وأن الصفات متحققة فيه على نحو تحققها في المخلوقات، فإن الله بسيط كل البساطة، وما نتصوره فيه هو عين الجوهر الإلهي؛ بل يجب الاحتراز من تسميته جوهرًا لئلا يذهب الفكر إلى أن الله موضوع لصفات أو أعراض متمايزة منه؛ والأليق أن نقول «الذات» لأن هذا اللفظ لا يتضمن سوى معنى الوجود، والله هو الموجود إلى أعظم حد، فلابد أن تكون صفاته عين ذاته، إذ إن الحاصل على كمال ما دون أن يكون هو ذلك الكمال، فهو مشارك فيه؛ ولا يستغرقه كله، ويمكن أن يفقده، فيكون كماله متمايزًا منه، وتكون كمالاته متمايزة بعضها من بعض. وإذن فالله «عظيم (مثلا) لا بعظمة مغايرة له، بل بعظمة هي عين ذاته» -وهكذا يقال بالإضافة إلى الحياة والعقل والسعادة والقدرة... وعلى هذا النحو تتحد كل صفة إلهية بالذات الإلهية، ومن ثمت تتحد الصفات فيما بينها.

(هـ) وإذا كان الله معقولًا فليس يعني ذلك أننا ندركه تمام الإدراك، وأن حديثنا عنه ينطبق عليه بالتواطؤ: «لا لفظ أو لا شيء يقال على الله كما ينبغي لله». وإنما يصبح اللفظ ملائمًا لله على نحو ما بعد تحويل معناه تحويلًا عميقًا: مثال ذلك «الغضب» فما هو في الله سوى القدرة على العقاب دون الاضطراب الحاصل فينا، ومثل «الغيرة» فماهي سوى العدالة مجردة، ومثل «الندم» فما هو سوى سبق علم الله بشيء يحدث بعد شيء، ومثل «العلم» فما هو سوى بهاء حقيقة ثابتة شاملة دون ما نشاهد في العلم الإنساني من تغير وانتقال من فكرة إلى فكرة، ومن تذكر واقتصار على بعض الموضوعات. فالألفاظ تصلح للدلالة على الله بشرط أن نستبعد من مدلولها ما يلازمه من نقص في المخلوقات، وحينئذ يتاح لنا التأمل في الله دون محاولة التعبير عنه، بحيث يتلخص موقفنا

في هذه العبارة الجامعة: «إن تصورنا لله أكثر حقية من تسميتنا له، وإن وجود الله أكثر حقية من تصورنا له» -وهذا هو الموقف الحق بين التجسيم والتشبيه من جهة، وبين التنزيه المطلق على طريقة أفلوطين الذي يجعل الله بمثابة النقطة الهندسية، من جهة أخرى.

12- النفس:

(أ) وجود النفس لازم من وجود الفكر، فما أن يدرك الفكر وجوده حتى يدرك ذاته كقوة حية(16)، من حيث إن التفكير حياة، بل أرفع مراتب الحياة. ومحال أن يكون الفكر من فعل الجسم، فإن «الأشياء التي نعرف لها خصائص جوهرية متمايزة هي أشياء متمايزة»، والجسم جوهر ممتد في الأبعاد الثلاثة، معلوم من خارج بالحس، بينما الفكر معلوم من باطن بالفكر نفسه، وغير ممتد كما يتبين من أن تصوراتنا توجد معًا في الحس والعقل ولا تشغل حيزًا. هل يمكن للهواء أو النار أو المخ أو الدم أو أية مادة أخرى، أن تنتج الحياة والإدراك والإرادة؟ إن الفكر يستطيع أن يشك في وجود تلك المواد وما إليها، لأنه لا يجد شيئًا منها في نفسه، ولا يستطيع أن يشك في نفسه. فليس الفكر من الجسم، ولكنه من مبدأ آخر. يضاف إلى ذلك إدراكنا المجردات، فإنه يدل على أن المبدأ المدرك مجرد. هذا المبدأ هو النفس الناطقة. وهي تقوم بجميع أفعال الإنسان، ولا ضرورة لوضع نفوس ثلاث كما فعل أفلاطون؛ ولا ضرورة لتسمية مبدأ الحياة في النبات نفسًا؛ أما الحيوان فله نفس لأن له أفعالًا مماثلة لأفعالنا الحسية، فهي نفس على قدره.

(ب) النفس الإنسانية صورة الله: روحانيتها تجعلها واحدة غير منقسمة كما أن الله واحد؛ والعقل والإرادة والذاكرة تجعلها ثلاثية في وحدتها كما أن الله ثالوث. وليس في النفس قوى متمايزة منها، وإنما هناك أفعال لها مختلفة. على أن النفس متغيرة مثل كل مخلوق، والتغير يتم في موضوع، وموضوع التغير المادة: فهل نضيف للنفس ضربًا من مادة روحية؟ سؤال ألقاه أوغسطين ثم لم يجب عنه، وتركه بمثابة فرض محتمل. ألقاه بمناسبة النظر في الملائكة وفي الفرق بينهم وبين الله من جهة، والموجودات الجسمية من جهة أخرى، وارتأى أنهم يفترقون عن الله في كونهم مخلوقين، وبهذه المثابة متغيرين بالطبع، وحاصلين على موضوع للتغير؛ ويفترقون عن الجسميات في أن تأملهم لله يثبتهم دون تغير بالفعل، فيجعل اتحاد المادة والصورة فيهم دائمًا، ويجعلهم من ثمت خارج الزمان. وكان طبيعيًّا أن يثير هنا مسألة النفس وتغيرها، ولكنه توقف عن القطع بتركيبها من مادة وصورة. ولن يتوقف الأوغسطينيون فيما بعد، بل سيبتون في المسألة بالإيجاب كما بت هو بصدد الملائكة ولعين السبب.

(جـ) ما أصل النفس؟ مسألة عسيرة الحل، وإن يكن من الميسور نقد الآراء الشائعة فيها. من هذه الآراء قول المانويين إن النفس صادرة عن ذات الله: هذا القول يستلزم إحدى اثنتين: إما أن النفس ثابتة كالله، أو أن الله متغير كالنفس، وكلتا النتيجتين باطلة. ومنها قول أفلاطون وغيره من الفلاسفة إن النفس قديمة هبطت إلى الأرض، وتعود إليها بالتناسخ: وهذا حديث خرافة معارض للشعور وللعقل، فإننا لا نذكر حياة سابقة، ومحال أن تتقمص النفس جسمًا حيوانيًّا أو نباتيًّا لما بين الطرفين من مغايرة تامة. ومنها أن النفس تولد من بذرة مادية أو من نفس حيوانية: وهذان الرأيان

يبطلان روحانية النفس الإنسانية، وهي ثابتة. فأي حل نصطنع؟ الواضح من الكتاب المقدس أن الله خلق نفس آدم: فهل نقول إن النفوس صدرت عنها بالتوالد؟ كان أوغسطين يميل ميلًا ظاهرًا للأخذ بهذا القول، ولكنه لم يرَ كيف يكون هذا التوالد، ووجد فيه خطرًا على الشخصية الإنسانية. كما أنه كان يعتقد بإمكان خلق الله لكل نفس على حدة لتحل في جسم المولود، ولكنه لم يتقيد بهذا الرأي. وقد ظل مترددًا طول حياته كما يبدو من كتاب «الاستدراكات».

(د) ولكنه لم يتردد، ولم يكن يمكن أن يتردد، في مسألة مصير النفس. إن الخلود ثابت من كون النفس جوهرًا روحيًّا مباينًا للجسم. على أن أوغسطين في كتاب خلود النفس، يقد دليلين يحتذي فيهما دليلين لأفلاطون واردين في «فيدون»: الأول أن الحقيقة غير فاسدة طبعًا، والنفس محل الحقيقة، فالنفس غير فاسدة -وكان أفلاطون قال إن المثل بسيطة ثابتة، فلابد أن تكون النفس التي تعقلها شبيهة بها. والدليل الثاني أن النفس تدرك ذاتها، وتدرك أنها قبلت وجودها من الموجود بالذات، وليس للموجود بالذات ضدٌّ سوى اللاوجود، وليس للاوجود وجود حتى يسلب النفس وجودها -وكان أفلاطون قال إن النفس حياة، فهي مشاركة في الحياة بالذات، وليس تقبل الماهية ضدها، فلا يمكن أن تقبل النفس ضدها وهو الموت. وله دليل آخر مستمدٌّ من الاشتهاء الطبيعي للسعادة، فقد رأينا (9 ، أ) أن شرط السعادة دوامها، فالنفس التي تطلب الدوام طلبًا طبيعيًّا ضروريًّا يجب أن تكون دائمة.

(هـ) ولما كان أوغسطين تصور النفس جوهرًا مفكرًا تامًّا في ذاته، على طريقة أفلاطون، فقد حار في تفسير اتصالها بالجسم. يقول إن اتحاد النفس والجسم أمر جد عجيب، لا يدركه الإنسان، مع أن هذا الاتحاد هو الإنسان نفسه. كيف يمكن أن يُربط جوهر روحي بجسم لكي يحييه، وكيف نعلل جهل النفس بكثير مما تعمل في الجسم وهي مدبرته؟ يتردد أوغسطين بين موقفين، فمن ناحية ينبذ قول أفلاطون والمانويين أن الإنسان النفس فحسب، وأن الجسم غلاف لها أو سجن، وأنه شيء رديء بالذات، وأن اتصالها به عقاب على خطيئة، فإن هذه الأقوال تعني أن الإنسان مركب قسري من جوهرين متنافرين، بينما المسيحية تعلّم أنه كائن طبيعي صور الله جسمه، ونفخ فيه النفس، وجعل انفصالهما بالموت هو العقاب، وأعلن أنه سيردهما الواحد للآخر بالبعث. فماذا يصنع أوغسطين؟ إنه يستكشف في النفس ميلًا طبيعيًّا لأن تحيا في الجسم، ويرى أنها هي التي تمنحه صورته وحياته، ويقول: «إن النفس والجسم لا يؤلفان شخصين بل إنسانًا واحدًا»: النفس هي «الإنسان الباطن» والجسم هو «الإنسان الظاهر» دون أن تصير النفس جسمًا أو يصير الجسم نفسًا. وليس محل النفس جزءًا معينًا من الجسم، كالرأس أو القلب، بل الجسم كله، وهذا لازم من بساطة النفس، وظاهر من أنه حين يحس أدق جزء من الجسم تعلم بذلك النفس كلها. فأوغسطين يقترب هنا من النظرية الأرسطوطالية، وهي تعتبر الإنسان كائنًا طبيعيًّا، ولكنه من ناحية أخرى يفسر الاتحاد بأنه «انتباه» النفس للجسم، ومزاولة قدرتها فيه بوساطة الهواء والنار، وهما أقرب العناصر الجسمية إلى الروحانية -فلم يتحرر من النظرية الأفلاطونية، وسنرى شاهدًا على ذلك في الكلام على المعرفة الحسية.

13 - المعرفة:

(أ) تشتمل المعرفة على نوعين من المدركات: مدركات مادية، وأخرى معنوية. فأما الأولى فناشئة من انتباه النفس للتغيرات الحادثة في الجسم. هذه التغيرات جسمية بحتة، يعقبها الإدراك وهو فعل النفس وحدها. إذ ليس انفعال الجسم تأثيرًا في النفس، لأن الأدنى لا يؤثر في الأعلى، وهذا مبدأ مطرد عند أوغسطين وعند أفلوطين؛ ولكن الانفعال نداء من الجسم للنفس وهي حاضرة في الجسم، ترقب كل تغير فيه لتكفل حسن تدبيره. أما كيف يتنوع الإدراك بتنوع التغير الجسمي، على ما بينهما من مغايرة، وما قيمة الإدراك في الدلالة على الأشياء، فهذان سؤالان لا تمكن الإجابة عنهما في المذهب الأفلاطوني. ولكن أوغسطين يستمسك برأيه إلى النهاية، فنراه يؤاخذ نفسه في «الاستدراكات» على قوله: إن العين ترى، ويقول إن هذا يجوز للذين يعتقدون أن الإحساس فعل جسمي؛ أما هو فيعتقد أن الإحساس فكر(17)، ويستخرج من ذلك دليلًا ضد المادية فيقول: إذا كان إدراك الأجسام وظيفة لا جسمية، فقد بلغنا إلى النفس منذ النظر في الإحساس -وفاته أن ضرورة النفس للإحساس لا تستلزم مفارقتها للعضو الحاس، وأنه إذا صح أن الإحساس في الإنسان فعل نفس مفارقة للجسم، انسحب هذا على الحيوان أيضًا.

(ب) وأما المدركات المعنوية، فمثل الله والنفس والملائكة، والأحكام التي نصدرها على الماديات والروحيات. الموجودات الروحية نعرفها بالاستدلال. كيف نفسر ما لأحكامنا من صفتي الكلية والضرورة، وليس في المخلوقات شيء ثابت، وليس العقل الإنساني ثابتًا؟ إن المسألة تعود إلى مسألة الحقيقة، وحلها هين بعد ما أسلفناه: إن الحكم الكلي الضروري يصدر عنا بفضل إشراق من الله(18): الله هو «المعلم الباطن» هو «النور الحقيقي الذي ينير كل إنسان آت إلى هذا العالم» كما يقول القديس يوحنا في مفتتح إنجيله. وهكذا نرجع إلى الوحي الذي صدرنا عنه، فتبدو هذه الآية مقدمة ونتيجة في آن واحد ولكن من جهتين مختلفتين: هي مقدمة مسلمة بالإيمان، ونتيجة مبرهنة بالعقل، كما هو الحال في جميع قضايا مذهبه.

(جـ) تلك هي نظرية الإشراق المشهورة عن أوغسطين. وسيكون لها شأن كبير عند المدرسيين حين يقفون على نظرية أرسطو في العقل الفعال، ونظرية الإشراق عند الإسلاميين.وسيتقلدها ما لبرانش فيذهب إلى أننا نرى الله. ونرى في الله المعاني الجزئية والكلية والمبادئ الضرورية. وقد قال أوغسطين بالفعل: «كما أننا نرى الماديات في ضوء الشمس، فكذلك خلقت النفس الناطقة بحيث تستطيع أن ترى المعقولات في ضوء لا جسمي يشرق عليها» وقال أيضًا: «إن الله مرئي لنا أكثر من مصنوعاته المادية» و«وإن الله شمس النفس». ولكن هذه الأقوال، وأمثالها مرسلة عنده بمعنى مجازي، فإن معناها الحرفي يستتبع نتيجتين يرفضهما رفضًا صريحًا: ذلك أنه لو كان النور الإلهي هو الله نفسه لما كان هناك فرق بين معرفتنا لله في الحياة العاجلة ومعرفتنا في الحياة الآجلة، وهو يعلن أننا نعرف الله بالاستدلال في الأولى، وبالمعاينة في الأخرى؛ ولو كنا نرى الأشياء في الله لكنا نعرفها دون النظر إليها، وهو يقول إن الإشراق لا يغني النفس عن الالتفات إلى الجسم، وإن الفاقد حاسة فاقد المعارف المقابلة لها، وإن الملائكة هم الذين يدركون الماديات في الله

مباشرة. فالنور الإلهي شيء مخلوق متمايز من الله ومن النفس، كما أن نور الشمس متمايز من العين: هو مدد من علٍ أو مشاركة في العلم الإلهي، إذ أن نور عقلنا مستفاد كما أن وجودنا مستفاد.

14 - الإرادة:

(أ) بعد المعرفة الإرادة. وأوغسطين يؤكد حرية الإرادة الإنسانية غير عابئ بإنكار أفلوطين(19). وهو يعرّفها بأنها: «القدرة على قبول تصور ما أو رفضه» فليست الحرية إذن القدرة على الاختيار بين الخير والشر، لأن اختيار الشر نقص، ولو كان شرطًا للحرية لما كان الله حرًّا، وكيف لا يكون الله حرًّا وهو واهبنا الحرية؟ وأول دليل على الحرية شهادة الوجدان: «إذا لم تكن الإرادة التي بها أريد ولا أريد ملكًا لي، فلست أدري ما الذي أستطيع أن أقول عنه إنه ملك لي». والناس مجمعون على المدح والذم والإثابة والمعاقبة بناء على ما يشعرون في أنفسهم من حرية. ويؤيد الحرية اختلاف الأفعال في ظروف متشابهة، مما يبين استقلال الأفعال عن الظروف. ويؤيدها أيضًا أن أوامر الله ونواهيه تكون لغوًا إذا لم نكن مسؤولين عن أفعالنا، إذ لا تكليف ولا تبعة بغير حرية. أما سبق علم الله بأفعالنا، فلا ينهض حجة ضد الحرية. لأن توقع الفعل الحر، ولو كان توقعًا محققًا، لا يرفع عنه صفة الحرية. إن الله يتوقع الفعل وإذن سيكون الفعل، والله يتوقعه حرًّا وإذن سيكون حرًّا. فالإنسان رب أفعاله، لا يخضع لقدر أعمى، ولا لتأثير النجوم، وقد أخطأ أفلوطين وأشياعه في القول بالتنجيم، فليس يوجد رابطة معقولة بين النجوم والمستقبل الإنساني، وإذا صدق المنجمون فما ذلك إلا من قبيل الصدفة ليس غير.

(ب) للإرادة قانون يجب عليها اتباعه؛ هو قانون طبيعي ندركه حالما ننظر في أنفسنا وفي الأشياء، فإن هذا النظر يظهرنا على أن لكل موجود ماهية ثابتة ونظامًا ثابتًا وميلًا طبيعيًّا إلى غايته؛ الموجود غير العاقل يتجه إلى غايته طبعًا، والموجود العاقل يتجه إليها بإدراك وحرية. ومتى علمنا ذلك لزم لدينا أن علينا احترام هذا الترتيب، إذ يستحيل أن يضعه الله ثم لا يريدنا على احترامه. فما القانون إلا أمر باحترام الطبائع، ونظامها ليتحقق النظام العام. وعلى هذا فالخير خير لأنه يطابق النظام، والشر شر لأنه يعارضه. وطاعة القانون فضيلة تستحق الثواب، ومخالفته رذيلة تستحق العقاب. والمبدأ الأساسي للقانون الخلقي هو: إخضاع الحواس للعقل، وإخضاع العقل لله، بحيث تتجه حياتنا كلها إلى الحصول على الله(20)، لأن ذلك هو الترتيب الطبيعي، والمجرمون أنفسهم يسمعون صوت ذلك القانون في ضمائرهم، ويحاولون خنقه فلا يفلحون.

(جـ) والقانون الخلقي موضوع مشتهى(21) فوق كونه واجبًا، لأنه خير بالإضافة إلينا فوق كونه خيرًا في ذاته. وهو بذلك يدفعنا إلى طلبه لذاته لا لمجرد كونه واجبًا، فتتلاقى إرادتنا وإرادة الله. بل إذا نظرنا إليه من حيث هو واجب قلنا إنه يقتصر على الوصايا التي تحصر نشاطنا في دائرة النظام العام؛ وإذا نظرنا إليه من حيث هو مشتهى وجدناه يفتح أمامنا مجالًا لا حد له، فإن الحياة الكاملة غير واجبة بدقيق العبارة، ولكن الإنسان مدعو إليها مندوب لها. والفضيلة الكبرى محبة الله واضع النظام، والمعيّن نفسه غاية لنا؛ وهي تتضمن سائر الفضائل: فهي الحكمة من حيث إنها الوصول إلى قمة الخير؛ وهي الفطنة من حيث إنها تجعلنا نحذر كل ما خلا الله؛ وهي

الشجاعة بفضل قوة اتحادنا بالله؛ وهي العدالة من حيث إنها فوز النظام. فالسعادة والفضيلة متطابقتان. وما الفضائل الأرضية إلا وسائل لغاية أبعد منها، وليست غايات كما اعتقد الأبيقوريون والرواقيون، فإنها إذا نصبت غايات وقطعت الصلة بينها وبين الغاية الحقة، انقلبت رذائل، انقلبت كبرياء ولذة مقنعة. ولا تتحقق السعادة الكاملة إلا في الحياة الآجلة، حتى أن النفس لتشتهي الموت بعد أن كانت تخافه أشد الخوف. - وهكذا تصل النفس إلى الله من طريق الإرادة، كما تصل إليه من طريق العقل. وهكذا تبرز فكرة الواجب واضحة ضرورية، وتقوم الأخلاق على أساس عقلي متين.

15 - العالم:

(أ) ليس العالم صورة الله كالنفس، لانتفاء الشبه أو المماثلة بين المادة والروح. ولكنه أثر الله تتألق فيه الصفات الإلهية، كالوحدة والحقيقة والخير والجمال، ناقصة متفاوتة بسبب نقصه وتفاوت موجوداته. وذلك أن كل موجود فهو واحد بماهيته، ولكن ثمت فرق بين وحدة الجسم القابل للقسمة بما هو جسم، وبين وحدة النفس التي لا تنقسم بحال. وكل موجود فهو حق من حيث إنه يحقق ماهيته، ومحل الماهيات الذات الإلهية، فحقيقة الموجودات تقوم في مشابهتها للحقيقة بالذات. وكل موجود فهو خير لأنه موجود، ولأنه ماهية ما واحدة متناسقة. وكل موجود فهو جميل من حيث إن التناسق أو الحدة بين الأجزاء هي مظهر الجمال في الشيء، طبيعيًّا كان أو صناعيًّا، فالمشابهة التي تولد الوحدة تولد الجمال. والعالم في جملته واحد حق خير جميل. لذا كان وسيلة لتأمل الله، ولكن بعد النفس وإلى حد أقل.

(ب) وليس العالم صادرًا عن ذات الله صدورًا ضروريًّا قديمًا(22)، كما ذهب إليه أفلوطين والمانويون. إن هذا القول يعني أن الذات الإلهية تتجزأ، وأن جزءًا منها يصير محدودًا متغيرًا، والله بسيط لا متناه ثابت كامل. وإذن فقد خلقت الموجودات من العدم بفعل حر. يدل على ذلك أيضًا أن ليس العالم قديمًا. إن السؤال عما كان الله يفعل قبل الخلق، كما يقولون في الرد على حدوث العالم، عبث لا طائل تحته، فإن إرادة الله قديمة وفعله قديم بلا منازع، ولا يوجد قبل وبعد إلا في مفعولاته. لقد وجد الزمان بوجود العالم، من حيث إن الزمان عدد الحركة، وهو متعاقب بالذات، وليس يكون المعاقب قديمًا لا متناهيًا. ولكنه معدود بالضرورة، ومهما نفرض له من مقدار فهو محدود دائمًا. وما بالهم لا يسألون: «لم خلق الله العالم في هذا المكان ولم يخلقه في مكان آخر؟» والواقع أن لا وجود للمكان دون العالم، ولا وجود للزمان دونه، والمخيلة هي التي تتوهم زمانًا ومكانًا مستقلين عنه. فالقول بقدم العالم، حتى مع القول بالخلق، مضاد للعقل مضادته للوحي. وإنما رأى أفلوطين الخلق الحر ممتنعًا لظنه أنه يفترض في الله تقديرًا وحسابًا، وأن هذا الافتراض يدخل التغير على الخالق، وينزل به إلى مستوانا؛ ولكن التقدير والحساب يختلفان في الخالق والمخلوق كما تختلف سائر الأفعال والصفات، على ما تبين آنفًا.

(جـ) كيف كان الخلق؟ هل أوجد الله الأشياء على التوالي في ستة أيام؟ إن في هذا التصور تشبيهًا لله بالصانع الإنساني يصنع في الزمان؛ فلا ينبغي فهم الكتاب على ظاهره. والكتاب نفسه يشهد بأن الأيام الواردة فيه ليست كأيامنا: من ذلك أنه يذكر خلق الكواكب في اليوم الرابع، وكيف

تكون أيام وليال بلا شمس؟ وأن يومًا واحدًا يمثل زمن تكاثر الحيوانات على وجه الأرض، ومثل هذه السرعة في التكاثر يفوق ما للطبيعة من قوة معروفة. وأن الله استراح في اليوم السابع، يعني أن الله كف عن الخلق، وأن الراحة مستمرة إلى وقتنا، وإذن فليس اليوم السابع يومًا عاديًّا، وليس المراد أن الله أحدث العالم على ما نرى اليوم. إنما تم الخلق في لحظة، والأيام الستة تفصيل لتلك اللحظة غير المنقسمة. خلق الله بعض الأشياء بالفعل، وهي الدائمة الثابتة على صورتها؛ والبعض الآخر بالقوة، وهي الكائنة الفاسدة. الطائفة الأولى تشمل الملائكة والنور والجَلَد والعناصر الأربعة والكواكب ونفس الإنسان الأول. والطائفة الثانية تشمل النبات والحيوان خلقها الله في «أصول بذرية»(23) غير محسوسة أودعها طين الأرض على أن يتعهدها بعنايته، ويبلغها إلى النضج والظهور، فتخرج منها أجيال الأحياء على مر الزمان، كل جيل ينطوي على أصول الأجيال التالية إلى آخر الدهر، لا متمايزة كأنها جراثيم بمعنى الكلمة، بل بالقوة والعلية تنمو وتظهر كلما صادفتها ظروف ملائمة، على نحو ما يشاهد الآن من تولد بعض النبات والحيوان من الجماد، وخاصة من الطين، وهي ليست متولدة عن الجماد بما هو كذلك، بل عن أصول كامنة فيه، وتلك كانت الطريقة لأول ظهور الأحياء. وكذلك خُلق جسم آدم في أصوله، ثم أخرجته أصوله في الوقت المحدد من الله، فاتحدت به النفس المخلوقة في اللحظة الأولى. وقد جاء في سفر التكوين: «صنع الله الإنسان من طين الأرض» و«لتنبت الأرض نباتًا عشبًا يبذر بذرًا، وشجرًا مثمرًا يخرج ثمرًا بحسب صنفه» و«لتُفِض المياه زحافات ذات أنفس حية، وطيورًا تطير فوق الأرض» و«لتخرج الأرض ذوات أنفس حية بحسب أصنافها»: وكل هذه الآيات تدل على أن الله لم يخلق الأحياء مباشرة، فلا يبقى إلا أنه خلق أصولها كما تقدم. وخلق أصولا للموجودات والأحداث غير المألوفة أو المعجزات، تخرج منها بتدخل قدرته، مثل خروج حواء من ضلع آدم. وبذلك لا تكون المعجزة خارقة للطبيعة، بل خارقة لما نعرفه عن الطبيعة، فإن الله لا يفعل شيئًا ضد الطبيعة، ولا ينقض القوانين التي رتبها لها. وبذلك يرتفع التناقض البادي بين الفصلين الأولين من سفر التكوين: يقول الأول أن الرجل والمرأة خلقا بفعل واحد، ويقول الثاني إن المرأة استخرجت من ضلع الرجل؛ فالفصل الأول يقصد إلى الخلق البذري، والثاني يروي تدخلًا جديدًا من لدن الله. وبذلك أخيرًا نفسر واقعة الأتان التي نطقت، والعاقر التي حبلت، والغصن اليابس الذي أورق، وغير ذلك مما ورد من معجزات.

(د) أجل كان أوغسطين قد وجد نظرية الأصول البذرية عند الرواقيين جعلوها في العقل الحالّ في مادة العالم، وعند أفلوطين وضعها في النفس الكلية، فجعلها هو جزءًا من العالم السفلي، وقصد بها إلى تفسير التوراة، مع تسليمه بإمكان تفسير آخر فإنه يترك حرية واسعة لمفسر سفر التكوين، ولا يقيده إلا باحترام حرف الكتاب وعدم ادعاء التعبير عن فكر موسى. وجاءت هذه النظرية أيضًا تفسيرًا معقولًا للاعتقاد بالتولد الذاتي. فهي تختلف عن رأي أرسطو الذي يضيف قوة التوليد للشمس؛ وتختلف كل الاختلاف عن رأي فريق المتقدمين والمتأخرين القائلين بخروج الحياة من القوى الفيزيقية والكيميائية فحسب؛ وتختلف كذلك عن مذهب النشوء والارتقاء، فإن الأصول

البذرية ليست متجانسة بحيث يخرج أي نوع من أي أصل، وقد بيّن أوغسطين رأيه بكل صراحة قال: «عناصر هذا العالم المادي حاصلة على قوة معينة وكيفية خاصة يرجع إليها ما يستطيعه أو لا يستطيعه كل منها ونوع الموجودات التي يمكن أن تخرج أو لا تخرج من كل منها... وهذا هو السبب في أنه لا يولد فول من القمح، ولا قمح من الفول، ولا إنسان من الحيوان الأعجم، ولا الحيوان الأعجم من الإنسان». على أن النظرية تصلح تفسيرًا معقولًا للتطور -إن ثبت- من حيث أنها تبين حينئذ أن ما يبدو جديدًا هو جديد في الظاهر فقط، فتتفادى التناقض الذي يقع في أنصار التطور إذ يستخرجون المتنوع من المتجانس، والنظام من الصدفة.

(هـ) إذا كان العالم صنع الله، وكان الله الخير بالذات، فكيف يوجد الشر في العالم؟ مسألة شغلت أوغسطين منذ انضمامه للمانوية، وأعانه أفلوطين على حلها. نقول «أعانه» ونعني أنه أعطاه فكرة طبقها هو تطبيقًا جديدًا، فحصل على حل جديد. الفكرة هي أن كل موجود فهو خير بما هو وجود، وأن الشر، وهو عدم الخير، هو من ثمت لا وجود. فيذهب أفلوطين إلى أن الموجودات، في صدورها عن الموجود الأول، تتضاءل بالتدريج حتى تبلغ إلى المرتبة الأخيرة التي هي المادة «اللامعينة اللامصورة الناقصة أبدًا المنفعلة كلية»: فالمادة لا وجود، ومن ثمت لا خير، هي الشر بالذات، وهي أصل الشر في الموجودات المركبة منها أو المتصلة بها، هي أصل الجهل والرذائل والأمراض. أما أوغسطين فيرى أن أفلوطين، مهما يبالغ في ضآلة المادة، فهو مضطر آخر الأمر إلى اعتبارها وجودًا ما، وإلا لما دخلت في تركيب الأشياء؛ ومهما تكن لا معينة، فهي على الأقل موضوع للصورة وللتعيين. ومتى اعتبرها وجودًا، وجعلها شرًّا بالذات، فقد خالف مذهبه من وجهين: أحدهما قوله إن الوجود والخير متساوقان، فلا يمكن أن يكون موجود ما شرًّا بالذات؛ والآخر قوله إن الموجود الأول هو الخير بالذات؛ بحيث لا يمكن أن ينتهي الصدور عنه إلى شر. فالمادة خيرة من حيث هي وجود، ومن حيث هي صادرة عن الله، ومن التناقض أن يشخص الشر، الذي هو لا وجود، في المادة مع أفلوطين، أو في إله مع المانويين. وحقيقته أنه «عدم خير في موجود هو خير بما هو وجود» أي أنه فساد إحدى خصائص الموجود، ويتفاوت بتفاوت الفساد. وعلة إمكان فقدان المخلوق خيرًا ما هي أن وجوده وصفاته ليست له بالذات، ولو كان صادرًا عن ذات الله، كما يقول أفلوطين، لكان من طبيعة الله ولما أمكن أن يفسد. ومع ذلك ليست الشرور طبيعية ولا ضرورية في العالم، كما يقول أفلوطين أيضًا؛ أنها إخلال بالنظام، ولو خلا العالم منها لكان أجمل.

(و) الشر نوعان: خلقي وطبيعي؛ وفي الحالين لا ينسب إلى الله، ولكن الله يسمح به، ثم يستخرج منه الخير. ما دام الشر عدمًا، فليس البحث عن علته بحثًا عن مصدر وجود، بل عن مبدأ نقص، وليس يكون مبدأ النقص إلا في المخلوق. فالشر الخلقي أو الخطيئة سوء استعمال الحرية ينبذ الخير الدائم والإقبال على خير زائل، فهو عدم النظام في الإرادة. إن القول مع الأفلاطونيين والمانويين بأن النفس تخطئ بسبب الجسم والحواس، إسراف ظاهر. أجل إن الجسم يثقل النفس، ولكن الأدنى لا يحكم الأعلى، وليس فساد الجسم وسوء تأثيره في النفس سبب الخطيئة الأولى،

ولكنه نتيجتها والعقاب عليها. وكيف يفسرون خطيئة الشيطان وهو بلا جسم؟ إنها خطيئة الكبرياء والحسد والاغتباط بالذات، ولم يكن آدم وحواء ليخطئا لو لم يبدأ بالاغتباط بنفسهما حين وسوس لهما الشيطان بأنهما إن أكلا من الشجرة المحرمة صارا كإلهين. فالإرادة علة الخطيئة، أو الخطيئة عدم محبة الله في إرادتنا، بعكس الخير فإنه وجود ويتطلب علة ثبوتية: يوجهنا الله إليه، وتستطيع الإرادة أن تقبل هذا التوجيه، وحينئذ تفعل الخير بالشركة مع الله مصدر كل فعل. وإن سأل سائل: كيف أعطانا الله حرية تخطئ؟ أو ليس هو المسؤول عن الشرور؟ أجبنا أن الإرادة خير من حيث هي قدرة على الاختيار، وهي رديئة شريرة حين تكون على غير ما ينبغي أن تكون، فهنا أيضًا لا يوجد الشر خارج الخير. إنه لكمال أن نقدر على العمل باختيارنا، وأن نراعي بإرادتنا الحرة النظام الموضوع من الله، فنساهم على نحو ما في فعل الخالق: فكيف كان يمكن أن يحرمنا الله إياها؟

(ز) أما الشر الطبيعي، فهو في الماديات فساد كيانها أو زواله، وهو ليس شرًّا بمعنى الكلمة، لأن في فساد البعض كون البعض: في فساد العناصر كون المركبات منها، وفي فساد مركب كون العناصر المؤلف منها، أو كون مركب آخر. فالفساد هنا داخل في النظام العام الناتج من تنوع الكائنات وترتيبها بعضها، بالإضافة إلى بعض. والشر الطبيعي الذي يحسه الإنسان في ذاته أثر الخطيئة وعقاب عليها، لأن الخطيئة تمرد على النظام، وأثرها اضطراب في كيان الإنسان. ولكنه لا يخلو من فائدة: فهو عند الحكيم يكمل خبرته وحكمته، ويستحق له ثوابًا، وعند غير الحكيم هو طريق الحكمة، وعند الشرير هو عقاب عادل.

16 - المجتمع:

(أ) دخل الشر الأرض بمعصية آدم، فتفرق الناس طوائف، كل يسعى لخير ما. إذ ليس المجتمع حشدًا من أناس يجهل بعضهم بعضًا، كما يتفق لشهود التمثيل قبل بدايته، وإنما المجتمع اشتراك في الفكر والعاطفة، كما يشترك شهود التمثيل في الإعجاب بممثل فيؤلف هذا الإعجاب منهم وحدة معنوية. فالمدينة أو الدولة جماعة من الناس تؤلف بينهم محبة مشتركة لموضوع ما. وفي الإنسان محبتان: محبة الذات إلى حد امتهان الله، ومحبة الله إلى حد امتهان الذات، فهناك مدينتان ترجع إليهما سائر المجتمعات البشرية: المدينة الأرضية، والمدينة السماوية أو «مدينة الله». ليست هذه خيرة بالطبع، وتلك شريرة بالطبع، كما يذهب إليه المانويون؛ وإنما ينتمي كل إلى إحدى المدينتين بمحض إرادته. وبينهما منذ البداية حرب هائلة، تجاهد الواحدة في سبيل العدالة، وتعمل الأخرى على نصرة الظلم. ولن تزال هذه الحرب مستعرة إلى نهاية العالم، حتى يفصل بينهما المسيح في آخر الأزمان. فتنعم الواحدة بالسعادة الأبدية، وتلقى الأخرى جزاءها في النار التي لا تنطفئ.

(ب) ينقسم تاريخ المدينتين إلى وقتين يفصل بينهما ظهور المسيح: فمن قايين إلى إبراهيم كانتا مختلطتين؛ ولما جاء إبراهيم أبو المؤمنين بدأتا تتميزان سياسيًّا: المدينة السماوية يمثلها بنو إسرائيل، والمدينة الأرضية تشمل باقي الإنسانية، حتى بلغت ذروتها في الإمبراطورية الرومانية. على أنه كانت تضمهما وحدة ما ناشئة من تقدمهما معًا نحو المسيح، مع تفاوت طبعًا في هذا التقدم:

فإنه يتحقق في إسرائيل بتدخل الله تدخلًا متصلًا يزداد وضوحًا وإلحاحًا بمر الزمان؛ ويتحقق في الوثنية بشيء من المشاركة غير المقصودة وغير المباشرة في التمهيد للمسيحية سياسيًّا وعقليًّا، بناء على تدبير العناية الإلهية، بحيث كانت مدينة الله ممثلة تمثيلًا ماديًّا في شعب إسرائيل، ثم كانت تجاوزه فتشمل جميع الذين شاركوا في الحركة الموجهة للعالم نحو المسيح. وبالمسيح ينتهي التمايز السياسي بين المدينتين، فتختلطان من جديد وتعود كل منهما وحدة معنوية لها أعضاء في الإنسانية جمعاء. فالمدينة السماوية هي جماعة المختارين في الماضي والحاضر والمستقبل؛ وكما أنه وجد صالحون مختارون قبل مجيء المسيح وتكوين الكنيسة، يوجد الآن خارج الكنيسة، بل في عداد مضطهديها، مختارون مستقبلون يخضعون لها قبل مماتهم، ويوجد في الكنيسة كثيرون لن يكونوا في عداد المختارين. ولكن الكنيسة هي الجماعة البشرية التي تعمل على بناء المدينة السماوية؛ أرادها الله وأسسها لهذه الغاية، وما يزال يؤيدها في تحقيقها.

(جـ) المدينتان تلتقيان إذن في الحياة الراهنة، ويشارك أعضاء المدينة السماوية في مزايا المدينة الأرضية وأعبائها، ولكن الاختلاط ظاهري بالرغم من هذه المشاركة، ذلك بأن الخيرات المادية عند أهل المدينة الأرضية غايات يتنازعون عليها ويستمتعون بها لذاتها، وعند أهل المدينة السماوية هي وسائل يستخدمونها لصيانة حياتهم وتحقيق الغاية الحقة التي هي الفضيلة والكمال الروحي. فالدولة أدنى من الكنيسة وخاضعة لها باعتبار الموضوع والغاية. وإذا استرشدت في تشريعها بأصول الأخلاق الفاضلة كانت أداة نظام وسلام مساعدة للكنيسة في العمل لغايتها وساد الوفاق بينهما. وقد حدد المسيح العلاقة بينهما حين قال: «أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله». فحين يطلب قيصر ما له يعطيه المسيحي إياه، لا محبة بقيصر بل محبة بالله، وسواء أكان الحاكم صالحًا أو طالحًا فنحن نعلم، وقد صرح بذلك القديس بولس، إن سلطانه من عند الله؛ وإذا خفيت علينا الحكمة الإلهية في تسليط الشرير، فنحن نؤمن أن الله هو الذي سلطه، إذ لا وجود للصدفة عند المسيحي. وحين يطلب قيصر ما هو لله وحده يأباه المسيحي عليه، لا بغضًا لقيصر بل حبًّا بالله. يأباه عليه، ولكنه لا يثور، بل يؤثر تحمل الظلم، فلا خوف على الدولة من المسيحيين.

(د) يعترض البعض بأن تعاليم المسيحية مخالفة لمقتضيات الدولة، فهي تقول بعدم مقاومة الشر، وبعرض الخد اليمنى للصفع بعد الخد اليسرى، وبإعطاء ستة لمن يسأل خمسة. والجواب أن الناس في كل عصر أكبروا هذه الأفعال، كما نقرأ في كبار الكتاب: ألم يمدح الملوك والأقوياء بالتجاوز عن الإساءة؟ فكيف نعجب بذلك حين يأتيه الوثنيون، ثم ننكره إذا صنعه المسيحيون؟ الحقيقة أن المسيحية، لو فهمت على وجهها، عادت على الدولة بما لم تعرفه الدولة الرومانية نفسها في أزهى أيامها من القوة والفلاح. ما الدولة إن لم تكن جماعة متآلفة، وأي ضمان للتآلف خير من المحبة المسيحية؟ إنها تذهب بالحقد والأثرة، وتمنع الشر الظاهر، وتشفي الشرير من شره الباطن، فينقلب رجلًا طيبًا مسالمًا نافعًا للمجتمع، بينا مقابلة العدوان بمثله ترسخ الشر في قلب المعتدي، وتدخل الشر إلى قلب المقاوم، وتنشر الشقاق. على أن المحبة لا تنافي الجزم، فهناك أحوال تقتضينا تأديب الشرير لأجل مصلحته وإن كره. ذلك ما يصنعه الوالد مع ولده دون أن يكف عن

محبته، إذ أنه لا يضرب إلا ليقوم(24) الاعوجاج وما على الذين يزعمون أن شريعة المسيح ضارة بالدولة إلا أن يوفروا لبلدهم حكامًا وجنودًا وقضاة وأزواجًا وبنين كما يريدهم المسيح، ثم يروا إن كانت النتيجة شرًّا أم خيرًا عميمًا.

(هـ) أساس الحياة الاجتماعية القانون الطبيعي، وهو قانون يستكشفه الناس جميعًا بالعقل ويحترمونه جميعًا؛ فإنه يرجع كله إلى قضيتين ضروريتين: الواحدة ألا يصنع المرء بالآخرين ما لا يريد أن يُصنع به؛ والأخرى أن يعطي كل ذي حق حقه. ولكن آدم عصى ربه، فانحط عن المرتبة التي رفعه الله إليها، وحط معه ذريته، فأضحى الإنسان خلوا من المواهب الإلهية، مختل الطبيعة، ميالًا للعبث بالقانون الخلقي، فوجب تقرير القانون الوضعي وجزاءاته تؤيده القوة لوقف العابثين عند حدهم، وإصلاح سيرتهم، وتوفير الطمأنينة للأخيار. هذه المهمة هي التي تسوغ السلطة الزمنية، كما يقول القديس بولس. وبها نشأ نظام عرضي ثانوي، ولكنه طبيعي لأنه النظام الذي تقتضيه طبيعة خاطئة مختلة، وإليه يرجع حق السلطان في الإكراه وكل ما يلازمه من سيف وحرب وملكية فردية ورق، فإن هذه الأمور عقاب على الخطيئة، وضمان للنظام بعدها.

(و) وللقانون الوضعي ضوابط: فأولا يجب أن يصدر عن القانون الطبيعي، فليس القانون الجائر قانونًا، ولا يمكن أن يخلق لنفسه حقًّا ويفرض على الرعية واجبًا، لأن أساس الحق العدالة لا منفعة الأقوى، وأساس استخدام القوة أنها وسيلة جعلتها الخطيئة ضرورية لتأييد العدالة. ثانيًا القانون الوضعي أضيق نطاقًا من القانون الطبيعي، فهو لا يتناول سوى الأفعال الظاهرة، ويغض الطرف عن بعض الشرور ليتفادى شرورًا أعظم، تاركًا لله المعاقبة على ما لا يعاقب هو عليه. ثالثًا القانون الوضعي تابع إلى حد ما لظروف الزمان والمكان، فإن من العدل تدبير الأخلاق بحسب اختلاف أحوال الإنسانية الخاطئة. فلا ينبغي اتهام شعب بالرذيلة إذا ما بدت لنا حكمته أدنى من حكمة شعب آخر أو عصر آخر. إن العدالة ثابتة، ولكن الناس متغيرون.

(ز) ويذهب حق تأييد العدالة بالقوة إلى حد الحرب. أجل إن للحرب خصومًا يزعمونها مضادة للأخلاق، ويشفقون من ويلاتها. الحرب الممقوتة هي التي يحدوها حب الفتح أو الحقد والانتقام، أما المدينة المعتدى عليها فلها كل الحق في المقاومة، وليس يؤدي الامتناع عن المقاومة إلا إلى انتصار الأشرار، وهو نكبةٌ خلقية، وإغراء لهم بالتمادي، وفتنة للآخرين، بينا تكف المقاومة شرهم، وتردهم إلى العدالة، فالحرب مشروعة متى كانت الوسيلة الوحيدة لصيانة الحقوق المهددة. والذين يموتون فيها مائتون حتمًا يومًا ما، وهم إنما يموتون لكي تحيا الأجيال التالية في كرامة وسلم. فعلى الجند الطاعة، وهم لا يعتبرون قتلة لأن القتل الذي حرمه الله هو الصادر عن هوى شخصي. عليهم الطاعة حتى ولو كانوا يشكون في عدالة حربهم، فإن الإثم يقع على صاحب السلطان لا عليهم. ولا يحق لهم العصيان إ لا إذا كانوا على يقين تام بمنافاة حربهم للعدالة. على أن الحرب، إذا كانت ضرورة، فهي ضرورة محزنة، فلا أقل من أن تسودها الرحمة بحيث لا يؤتى فيها من الأفعال إلا الضروري للانتصار. كم كانت تكون الإنسانية سعيدة لو كانت جميع الدول صغيرة يعامل بعضها بعضًا معاملة الأسر المتحابة!

(ح) وعلى الدولة إقرار الملكية الفردية وحمايتها. المالك الحقيقي هو الله خالق الأشياء. ولكن الحيازة المشروعة والشراء والبدل والهبة والإرث، تخول الحق في الملكية. أما الاستيلاء بطرق أخرى على ملك الغير فسرقة واغتصاب. ولا يبطل سوء تصرف المالك حقه في ملكه. ولو أريد توزيع الخيرات والمناصب على قدر العدالة والكفاية والفضيلة، لتعرض النظام الاجتماعي لتقلبات لا تحصى، فإن مثل هذا التوزيع عسير التحقيق، إن لم تقل إنه مستحيل، وهو على كل حال قصير الأجل. ولا ينبغي أن تتوقع العدالة التامة في هذه الحياة كما لو كانت المدينة السماوية ممكنة التحقق على هذه الأرض.

(ط) تلك خلاصة فلسفة أوغسطين. وإننا لنرجو أن يكون قد بان منها كيف تكون فلسفة مسيحية. فكر أوغسطين في حاله ومصيره، كما يجب أن يفعل كل إنسان، فتجلت له ضرورة الإيمان؛ وما إن آمن حتى أراد أن يتعقل إيمانه، فوجد المسائل تتفرع أمامه كما تتفرع الأقطار من مركز الدائرة، مسائل المعرفة والله والنفس والعالم والمجتمع، فنظر فيها باعتبار بعضها أساسًا للإيمان. وبعضها الآخر جزءًا منه. فليست الفلسفة عنده مذهبًا مستقلًّا بموضوعه. بل وليس التفلسف عملًا مستقلًّا بمنهجه، فإن الانتقال من التفكير في النفس إلى الإيمان، ومن الإيمان إلى التعقل، لا يتم بدون تطهير القلب بمعونة النعمة الإلهية، أي أنه عمل يشترك فيه العقل والإرادة.

الفصل الثالث

ديونيسيوس

17- مؤلف مجهول الشخص:

(أ) يقول عن نفسه إنه ديونيسيوس تلميذ بولس الرسول. وكتبه أربعة هي: الأسماء الإلهية، المراتب السماوية أو الملائكة، اللاهوت الصوفي، المراتب الكنسية. وهي مهداة إلى تيمو تاوس تلميذ بولس. يضاف إليها عشر رسائل موجهة إلى أشخاص من أقل القرن الأول، منهم يوحنا الإنجيلي، موضوعاتها مماثلة لموضوعات الكتب.ولم يرد ذكر لهذه الكتب والرسائل قبل الثلث الأول من القرن السادس. وذاعت بعد ذلك باعتبارها لديونيسيوس الأريوباغي، أي عضو المحكمة العليا بأثينا (أريوس باغوس) الذي رده بولس من الوثنية إلى المسيحية ونصبه أسقفًا على المدينة. فكانت موضع تقدير كبير في بيزنطة؛ وأرسلت في القرن التاسع إلى الغرب فنقلت إلى اللاتينية، ثم أعيد نقلها، وشرحت مرارًا عديدة. حتى كان القرن السادس عشر فبين بعض «الإنسانيين» أنها تحتوي على حوادث وطقوس وعادات متأخرة عن القرن الأول، وأن دراستها تظهر مؤلفها متصلًا اتصالًا وثيقًا بكتب أبروقلوس، حتى أنه لينقل عنها أحيانًا بالحرف، ويعزو المنقول إلى «أستاذه هيروتيوس» وهو اسم لا ندري عنه شيئًا، فالمعقول أنه يرمز به إلى إبروقلوس، سيما وأن عنوان أحد الكتب التي يذكرها له هو عنوان كتاب معروف لإبروقلوس، فهو يرمز كذلك في اسمه، وسائر الأسماء الواردة عنده. وما يزال الإخصائيون ينقبون علّهم يميطون اللثام عن هويَّته. والرأي الراجح الآن أنه أسقف سوري متشبع بالأفلاطونية الجديدة، كتب بعد وفاة إبروقلوس(25) (سنة 485) بزمن يسير، أي في أواخر القرن الخامس أو أوائل القرن السادس.

18- الأسماء الإلهية:

(أ) موضوع الكتاب الصفات التي تضيفها الكتب المقدسة لله،وكيف تقال عليه تعالى، وهذه خلاصته: يستمد العلم بالله من الكتب المقدسة، لأن المحسوسات لا تؤدي بنا إلا إلى معرفة ناقصة عن الروحيات، وإلى معرفة أنقص عن الله. لله وحده علم تام بذاته، وقد أوحى إلينا من ذلك العلم بما تطيقه طبيعتنا المحدودة. إننا لا ندرك الله في الحياة العاجلة إلا إدراكًا غامضًا قائمًا على إدراك آثاره: فإن الأشياء صادرة عنه بالخلق، وبالخلق تشارك الأشياء المتناهية في الله اللامتناهي. ليست هذه المشاركة جوهرية، ولكنها مع ذلك حقيقية؛ هي إشراق الطبيعة الإلهية على الأشياء الحادثة؛ وهي متفاوتة، لا لنقص من جانب فعل الله، بل لتفاوت المخلوقات في الماهية والكفاية. فمن هذه الجهة يحق لنا القول إن أسماء المخلوقات تلائم الله، ويحق لنا إيجابها له -غير أنه يجب الملاحظة أن المعلول، وإن كان يمثل العلة، فهو لا يمثلها تمامًا؛ وأن الطبيعة الإلهية واحدة ثابتة مهما تنوعت المخلوقات والنعم الإلهية؛ وأن الله يعلو على المخلوقات علوًّا لا متناهيًا: فمن هذه الجهة لا تلائمه أسماؤها، ولا يوجد اسم يدل عليه تمام الدلالة. فنستطيع أن نسلب عنه جميع الأسماء؛ بل إن السلب

خير من الإيجاب لما قدمنا من التغاير والتفاوت بين الله والمخلوقات؛ ولا تعارض هنا بين السلب والإيجاب لأن الله فوق كل شيء، فوق كل سلب وكل إيجاب؛ وحين نقول إن الله ليس شيئًا مما يوجد، ندركه ونعلمه حقًّا ونعظمه تعظيمًا فائقًا -على أن المنهج يختلف في الإيجاب وفي السلب: ففي الإيجاب يجب البدأ بأسمى الصفات، أي بما هو أقرب إليه تعالى وأليق به، ثم التدرج منها إلى أدناها؛ وفي السلب يجب البدأ بالأدنى، أي بما هو أكثر بعدًا منه وأقل مطابقة له، ثم نرتقي إلى الأعلى -ونجمع بين المنهجين بوضع لفظ «فوق» قبل الصفة المضافة لله، فنقول مثلًا: إن الله فوق الماهية، وفوق الخيرية، وهكذا. وبذلك لا نضيف إليه صفات معينة تتصور تصورًا معينًا.

(ب) ما هي الصفات التي تضيفها الكتب المقدسة لله، وكيف تقال عليه؟ الصفة الأولى هي الخيرية: الخيرية مبدأ الأشياء جميعًا. فإن الأشياء صادرة عن الله لخيريَّته. ويدعى الله نورًا: هو النور العقلي وشمس العقول. والله جميل أو هو الجمال بالذات، وكل جمال مخلوق أثر من جماله اللامتناهي. والله محبة، والكتاب المقدس يفضل أحيانًا هذا الاسم على اسم الود الذي قد يبدو للعامة أنقى وأصفى؛ الله محبة ومحبوب معًا. ما الشر إذن، وما مصدره؟ إن كل ما هو موجود فهو خير بما هو موجود؛ أما الشر من حيث هو كذلك فعدم وجود، لا جوهر ووجود. إذن ليس الشر صادرًا عن الله، وليس موجودًا في الله، ولا في المخلوقات أنفسها؛ فليس الشياطين أشرارًا بطبيعتهم، ولكنهم صاروا أشرارًا بسقطة لم تحرمهم القوى التي هي لهم بماهيتهم. وإنما يستحق الخاطئ العقاب لأنه كان باستطاعته أن يفعل غير ما فعل، أي أن يتوجه إلى الخير الحق بدل أن ينصرف عنه إلى خير ظاهر. واسم الموجود اسم حق للموجود حقًّا. في المخلوقات الوجود أولى النعم الإلهية، والمخلوقات صادرة عن الله، وهي في الله على نحو يفوق العقل دون تنوع ولا كثرة، كما يوجد كل عدد في الواحد، وكما تتحد أقطار الدائرة في المركز؛ وحتى الأضداد تتحد وتأتلف في الله. والله الحياة مصدر كل حياة. والله الحكمة مصدر كل حكمة. والله القدرة والقوة. والله العدالة. والله النجاة والفداء.

(جـ) يمجد الكتاب المقدس إلهنا الأعظم، ثم يمثله بالنسيم اللطيف؛ مما يعني الصغر، ويؤكد وحدته، ثم يخفيه تحت صور متنوعة؛ ويقول إنه ساكن جالس أبدًا، ثم أنه متحرك ينفذ إلى صميم المخلوقات بقدرته. تلك أسماء مجازية، فإن الله يسمى كبيرًا عظيمًا بسبب عظمته الذاتية التي تفوق كل عظمة؛ ويضاف إليه الصغر أو اللطافة لأن ليس فيه مقدار ولا مسافة، ولأنه ينفذ في كل مكان دون حائل؛ ويضاف إليه التنوع لأن عنايته تجعله حاضرًا لدى المخلوقات على اختلافها، فهو كله في كلها مع بقائه هو هو. يقال إن الله المتسلط الأعظم لأنه الأساس الثابت لجميع الأشياء؛ ويقال قديم الأيام لأنه خالق الأيام والزمان. ويقال إن الله سلام لأنه هو الذي يؤلف بين الموجودات ويحقق بينها النظام والانسجام.ويدعى الله قدس الأقداس لكمال قداسته، وملك الملوك لسلطانه وقدرته المنظمة -وبعد فالله لا يسمى ولا يفسر، وجلاله لا يدرك أصلًا. وراء أقوالنا عنه يقوم الموجود الذي يعلو على كل اسم وكل عقل.

19- الملائكة:

(أ) ديونيسيوس أول من أفرد للملائكة كتابًا خاصًّا. و هو يفتتحه بقوله: تحدثنا الكتب المقدسة عن السماويات بصور مجازية لا تشابهها، وذلك لتقربها من أفهامنا؛ بل إنها تؤثر الصور المستمدة من أخس الموجودات لتباعد بين السماويات وبين تصورها بالماديات، إذ أننا نفهم من ذلك أن القصد المجاز لا الحقيقة، المجاز الذي يحجب الحقيقة. ثم يجمع أسماء طوائف الملائكة الواردة في الكتب المقدسة، ويرتبها في ثلاث مراتب في كل مرتبة ثلاث طغمات، بعضها فوق بعض بحسب كمالها ومكانها من الله: (1) السروفيون، الكروبيون، الأعراض؛ (2) السيادات، القوات، السلاطين؛ (3) الرياسات، الملائكة، رؤساء الملائكة. وهم عنده عاقلون ومعقولون بالذات، بسيطون غير مركبين، لا شكل لهم ولا خاصية مادية أية كانت. وهو يذهب إلى أنهم خلقوا قبل العالم المحسوس، وأن لكل منهم وظيفة فيه. وأنهم يستفيدون علمهم من الله: يوحي الله بالعلم للمرتبة الأولى، وتوحي به هذه للثانية، وهذه للثالثة. أما عددهم فإن الكتاب المقدس يذكر أعلى الأعداد التي نعرفها ويضربها بعضها في بعض فيقول: «ألف ألف، وعشرة آلاف عشرة آلاف» ومعنى ذلك أنه يمتنع علينا تقديرهم. وأما الأقوال الواردة فيه عنهم، فمعظمها مجازي يجب تأويله: من ذلك تشبيههم بالنار وبالإنسان وبالريح وبالسحاب وبالمعادن وببعض الحيوان كالأسد والثور والنسر؛ كل أولئك وأمثالها صور ورموز مناسبة لعقولنا (ويعرض لشرحها الفصل الأخير من الكتاب).

20- اللاهوت الصوفي:

(أ) المنهج السالب في معرفة الله يفضل المنهج الموجب،وعليه ينبني التصوف. اللاهوت الصوفي هو العلم بالله وبالأمور الإلهية علمًا ذوقيًّا أي تجريبيًّا شعوريًّا ممنوحًا من الله. فهو بموضوعه وبوسائله علم فائق للطبيعة، لأن الإنسان لا يملك أن يبلغ بقوته الطبيعية إلى طبيعة الله، ولكن الله هو الذي يجذب إليه الإنسان ويرفعه إلى بهائه الذي لا يدركه العقل وإنما يحسه القلب ويحبه ويعبده. ولأجل الاتحاد بالله يجب المران لا انقطاع على التأمل الصوفي، يجب إطراح الحواس والأفعال العقلية، والذهاب بقوة فائقة للطبيعة إلى الموجود القائم وراء كل ماهية وكل فكر. ذلك ما لا يفهمه الذين يعتقدون أنهم يستطيعون بقوة عقلهم أن يدركوا الموجود الذي «اتخذ له الظلمة مقامًا» كما يقول داود النبي. متى خلصت النفس من العالم المحسوس والعالم المعقول جميعًا، دخلت في ظلام جهل مقدس، وانصرفت عن كل معرفة استدلالية، وفنيت في الموجود غير المنظور غير المدرك، واتحدت به بنسبة انصرافها عن الاستدلال، واستمدت من ذلك الجهل المطلق معرفة لا يبلغ العقل إليها. وإنما تجرؤ على سلب كل شيء عن الله كي نلج ذلك الجهل السامي.

21- ديونيسيوس والأفلاطونية الجديدة:

(أ) وخلاصة القول في ديونيسيوس أنه أعرب هو أيضًا عن إيمانه بفلسفة عصره، فأخذ عنها أشياء، وترك أشياء. أخذ عن أبروقلوس وأفلوطين كثيرًا من المصطلحات والعبارات والآراء الجزئية، بعضها يتفق مع المسيحية أو لا يخالفها، وبعضها موضع نظر فمن الصنف الأول وصف

الحالات الصوفية، وتقديم الخيرية على سائر الصفات الإلهية. أما عن الإيجاب والسلب في حق الله، فقد كان آباء الكنيسة يميزون بين لاهوت موجب ولاهوت سالب، ويبدأون بالثاني ليخلصوا منه إلى الأول، بينا ديونيسيوس يرى في الإيجاب تمهيدًا لمعرفة الله بالسلب، ويعتبر المعرفة السلبية أصدق وأليق. ومن الصنف الثاني قوله إن فعل الله يصل مباشرة إلى الموجودات العليا، ومنها إلى التي تليها، وهكذا إلى آخر مراتب الوجود. وكذلك في العودة إلى الله، كل موجود مفتقر إلى وساطة الموجود الذي فوقه، بحيث لا تكون هناك علاقة مباشرة بين الله والنفس الإنسانية إلا حين تكون النفس قد بلغت إلى المرحلة الأخيرة في صعودها إلى الله: وهذا منافٍ للمسيحية. على أن ديونيسيوس يقول أيضًا إن الصلاة والجذب وسيلتان للاتحاد بالله رأسًا.

(ب) أما ما تركه من آراء الأفلاطونية الجديدة، فهو المعارض للمسيحية معارضة صريحة، مثل وحدة الوجود، ولا شخصية الله، والصعود إلى الله بقوتنا الذاتية. أجل إننا نجد عنده بعض عباراتها التي تقول إن الله وجود الأشياء، وإن الله الأشياء لأنه مصدرها، فإن الأفلاطونية الجديدة، لما كانت تذهب إلى أن العالم صادر عن ذات الله، لا تستطيع تمييز العالم من الله تمييزًا حاسمًا، وتميل إلى اعتبار العالم مظهر الله؛ ولكن هذه العبارات لا تتجه عند ديونيسيوس إلى أكثر من الدلالة على أن الله هو الموجود بالذات، وأن العالم موجود بالله، فإنه يميز بين الله والعالم تمام التمييز، ويُرجع وجود العالم إلى الخلق من عدم، ويعتقد أن الله محبة فعالة، أنه محب للبشر، وأنه خلاص الموجودات وفداؤها، وأن الاتحاد به نعمة مجانية، تسبقها وتهيئ لها نعم مجانية.

الفصل الرابع

بويس

22 – مارتيانوس كاپيلّا:

(أ) في الفترة الطويلة التي تفصل بين سقوط الإمبراطورية الرومانية وقيام إمبراطورية شارلمان، لا نجد في الغرب سوى أسامي قليلة تذكر في تاريخ الفلسفة، لما قدمنا من اضطراب الحال السياسية والاجتماعية. ونحن نورد هنا أربعة كان لهم أثر كبير في العصر الوسيط.

(ب) مارتيانوس كاپيلا؛ قرطاجني أقام بروما، وصنف بها حوالى سنة 430 موسوعة في تسع مقالات هي أول كتاب أحصى «الفنون الحرة السبعة» وعالج كلًّا منها في مقالة. والمراد بالفنون الحرة تلك التي تنشأ من تنظيم أفعال العقل، تقابلها الفنون العملية التي تقتضي عملًا يدويًّا. والفنون الحرة مجموعتان: واحدة ثلاثية وأخرى رباعية. أما الأولى فتشمل الغراماطيق(26) والبيان والجدل؛ وأما الثانية فتشمل العلوم التي جعلها أفلاطون مقدمة للفلسفة، وهي الحساب والهندسة والفلك والموسيقا.فجاءت هذه الموسوعة محاولة لتصنيف المعارف وبرنامجًا للدراسة.

23- بويس (470 - 525):

(أ) ولد في أسرة رومانية معروفة. وأرسل صبيًّا إلى أثينا فدرس بها الأدب والفلسفة.وفي سنة 510 صار وزيرًا لتيودوريك ملك فرع الأوستروجوث بإيطاليا. ثم اتهم زورًا بالتآمر على مليكه وبمزاولة السحر والتنجيم، فأودع السجن دون أن يتمكن من الدفاع عن نفسه، وأعدم.

(ب) عقد النية على نقل كتب أفلاطون وأرسطو وبيان اتفاقها، على ما كان متبعًا في أثينا لعهدها الأخير، إذ كانت الدراسة فيها تبدأ بكتب أرسطو باعتبارها دائرة بنوع خاص على العالم المحسوس، ثم تنتقل إلى كتب أفلاطون باعتبارها دائرة على العالم المعقول. ولو أنه أتم هذه المهمة لعرف الأوربيون كتب أرسطو قبل أن ينقلها السريان إلى العربية بزمن طويل، ولتغير مجرى التفكير عندهم منذ أول عهدهم بالتفلسف. ولكنه لم ينقل منها سوى عدد يسير. تناول أول أمره ترجمة ماريوس ڤيكتورينوس لكتاب إيساغوجي فشرحها ونقدها، ثم ترجم الكتاب وعلق عليه شرحًا جديدًا. وترجم كتب أرسطو في المقولات والعبارة والتحليلات الأولى والثانية والجدل، ويُظن أنه ترجم كتاب الأغاليط، وتذكر له شروح على هذه الكتب. غير أن الغربيين لم يعرفوا الكتب الثلاثة الأخيرة إلا في القرن الثاني عشر. فإما أنها كانت فقدت ثم عادت إلى الظهور، وإما أنها ترجمت من جديد وأضيفت إليه. وله شرح على كتاب الجدل لشيشرون. ووضع من عند نفسه: المدخل إلى الأقيسة الاقترانية، وكتابًا في الأقيسة الاقترانية، وآخر في الأقيسة الاستثنائية، وكتابًا في القسمة، وآخر في الحد، وآخر في الجدل. وفي سجنه صنف كتابًا أسماه «عزاء الفلسفة» أو «العزاء الفلسفي». ويذكر له المدرسيون كتبًا رياضية وموسيقية. ويذكرون له في القرن الثالث عشر ترجمة كتب أرسطو في السماع الطبيعي والنفس وما بعد الطبيعة. وله كتب لاهوتية هي

رسائل قصيرة رصينة دوّنها في أواخر حياته، وتناولها المدرسيون بالشرح والتعليق؛ وأشهرها كتاب «في الثالوث».

(جـ) لا يعد بويس صاحب مذهب متسق، ولكنه جمع كثيرًا من الآراء بعضها إلى جانب بعض. ففي كتبه المنطقية يرى من ناحيةٍ أن موضوع المنطق دلالة الألفاظ فحسب، وأن الكليات مجرد أسماء؛ وهذا رأي أعان فيما بعد على تكوين مذهب الأسمية (27 ب). ومن ناحية أخرى يعرض حلًّا لمشكلة الكليات مغايرًا للاسمية. هذه المشكلة واردة في مفتتح «إيساغوجي» حيث يقول فورفوريوس: «هل للأجناس والأنواع وجود في الخارج، أو هي مجرد تصورات في الذهن؟ وإن كانت موجودة في الخارج، فهل هي جسمية أو لا جسمية؟ وإن كانت لا جسمية، فهل هي مفارقة للمحسوسات، أو لا وجود لها إلا في المحسوسات؟» وفورفوريوس يقتصر هنا على إثارة المسألة ولا يذكر حلًّا لها، وإن كان قد حلها على مذهب أفلاطون في كتب أخرى. فأجاب بويس عن الأسئلة الثلاثة بما يأتي: (1) الأجناس والأنواع جواهر ومعان في نفس الوقت؛ (2) وهي لا جسمية بالتجريد لا بالذات؛ (3) وهي موجودة في المحسوسات وخارجًا عنها أي في العقل. وهذا الحل أرسطوطالي.

(د) وهو يصطنع نظريات أرسطوطالية أخرى، مثل الهيولى(27) والصورة، والقوة والفعل، والجوهر الأول والجوهر الثاني، والعلل الأربع، والمحرك الأول غير المتحرك. غير أنه إذ يقول مع أرسطو إن الله صورة محضة، يجعل المخلوقات الروحية (العقول أو الملائكة) مركّبة من هيولي روحية وصورة، لكي يضع بين الله والمخلوقات فارقًا جوهريًّا، على ما فعل أوغسطين. وفي كتبه اللاهوتية يلح كثيرًا في بساطة الخالق وتركيب المخلوقات، ويجعل هذا التركيب من الجوهر الأول أو ما هو موجود، ومن الصورة التي هو بها موجود، فيقترب من موقف أرسطو. وفي تفسيره لفعل الخلق، يقول بالصدور، ولكنه يقرر أن الألوهية لا تنتشر إلى خارج، وأن المخلوق لا يشارك في ماهية الخالق.ويتحدث عن التسليم للقدر بعبارات تذكر بالرواقية، ولكن القدر عنده العناية الإلهية. على أنه يتابع الأفلاطونيين دون تحفظ في الاعتقاد بسبق وجود النفوس، ويعرض نظرية في المعرفة قائمة على التذكر الأفلاطوني(28). ويأخذ عن الفيثاغوريين نظريتهم في العدد والوحدة. ويقول بقدم العالم، ولكنه يميز بين القدم المتحرك وبين أبدية الله الثابتة،ويرى أن النقطة الهامة هي أن العالم مخلوق،وأن الخلق كان من عدم.

(هـ) كتاب «عزاء الفلسفة» حوار بين «فيلوصوفيا» والمؤلف السجين فيما تثيره الحياة من مسائل، كعذاب الصالح (يريد عذابه هو في السجن) والعناية الإلهية والخير الأعظم. فتبين له أن الدنيا لا توفر السعادة، وأن الله هو الخير الكلي، وأن الشوق إلى هذا الخير دليل وجوده، كما يدل النقص على الكمال، وأن الألم امتحان للأخيار، وتأديب للأشرار، وأن التوفيق بين سابق علم الله والحرية الإنسانية إنما يشكل على عقلنا المحدود فقط -كل ذلك باعتبارات فلسفية بحتة على منوال الأفلاطونية والرواقية؛ فقيل: كيف يلتمس بويس العزاء عند الفلسفة، ولا يلتمسه عند دينه؟ والجواب أن الكتاب محاولة لتفسير المسائل بالفلسفة وإقامة الإيمان على أساس عقلي.ويلوح أن

مفكري العصر الوسيط فهموه على هذا الوجه، فإنهم لم يثيروا اعتراضًا بشأنه على كثرة ما درسوه وشرحوه ونسجوا على منواله.

(و) وعلى ذلك يكون بويس رأى التمييز بين الفلسفة والإيمان والاستعانة بالأولى على توضيح الثاني. وأثر الفلسفة ظاهر كل الظهور في كتبه اللاهوتية حيث يعالج العقائد بحسب المناهج المنطقية، ويدخل عليها عددًا كبيرًا من المعاني الفلسفية. وقد استحدث بالترجمة والشرح والتأليف معجمًا فلسفيًّا ضخمًا باللغة اللاتينية، وقدم بشروحه أمثلة على الشرح الفلسفي كيف يكون، وسيفيد المدرسيون من هذه الجهود أكبر فائدة.

24- أيزيدور الإشبيلي (570 - 636):

(أ) في أوائل القرن السادس أنشئت في أسبانيا مدارس رهبانية وأسقفية: أنشأ الأولى الرهبان البندكتيون لرجالهم، وأنشأ الثانية الأساقفة للخوارنة. عرفت هذه المدارس عددًا من العلماء أخذوا على أنفسهم جمع المعارف المكتسبة أشهرهم أيزيدور، ولد بقرطاجنة من أعمال أسبانيا، وصار أسقفًا على أشبيلية سنة 601 إلى وفاته. ساهم في إنشاء المدارس، وبعث في وطنه حركة علمية قوية انتشر أثرها إلى إيطاليا وسائر أنحاء أوربا. حمل المجمع الكنسي الطليطلي الرابع على تقرير تدريس اليونانية والعبرية للحاجة إليهما في تفسير الكتب المقدسة.

(ب) وهو يمثل خير تمثيل النزعة الموسوعية السائدة في عصره، وذلك بكتاب ضخم في عشرين مقالة أسماه «الأصول» لخص فيه جميع العلوم: أولًا الفنون الحرة السبعة، وأضاف إليها الطب - ثانيًا علوم الدين والاجتماع - ثالثًا العلوم الطبيعية - رابعًا وأخيرًا الفنون الآلية. وهو يذكر في علوم الاجتماع القوانين والعصور. مع تاريخ عام حتى سنة 627، واللغات والأمم والممالك والجيوش والأنساب؛ وفي كلامه على القوانين يعرض لمثل المسائل الآتية: أصل الحكم، واجب الحكومة في الدفاع عن الكنيسة، وجوب خضوع الجميع، حتى الملوك، للقانون والعدالة، فصل ثروة الملك الخاصة عن ثروة التاج. ويذكر في العلوم الطبيعية العالم وأجزاءه، الأرض ومناطقها، الحيوان، الإنسان والمسوخ، المنازل والحقول، الأحجار والمعادن. ويذكر في الفنون الآلية الزراعة والحرب والألعاب والملاحة والحياكة والأغذية والآلات والأواني. وقد لخصت هذه الموسوعة أو نسخت بأكملها مرارًا لا تحصى خلال العصر الوسيط. ومما تجدر الإشارة إليه أنها تذكر كتب أرسطو الكبرى، عدا كتاب ما بعد الطبيعة، وتحيل في ذلك إلى ترجمات بويس. ولأيزيدور الأشبيلي كتب أخرى، منها: في المترادفات، في تاريخ بعض قبائل البربر، في مشاهير الرجال. وله كتب لاهوتية. وهو في آثاره جميعًا ناقل للعلم القديم في أسلوب واضح رشيق. ولما اضطر الڤيزيجوث إلى الهرب من وجه العرب حملوا معهم في جبال البرانس مؤلفات الأسقف الكبير ككنز نفيس يحرصون عليه.

25- بيد (672 - 735):

(أ) وفي القرن السادس أيضًا قدم إنجلترا، بعد الغزوات الأنجلوسكسونية، رهبان من روما شرعوا ينشرون المسيحية، وينشئون المدارس. فقامت حركة أدت، في القرنين الثامن والتاسع، إلى اضطلاع إنجلترا، وخصوصًا إرلندا، بقسط كبير في ثقافة القارة الأوربية. أرخ لهذه الحركة «بيد» حتى سنة 731، وبذل جهده ليوفر للبلاد الإنجليزية مثل الأداة الثقافية التي وفرها أيزيدور لأسبانيا، فوضع كتبًا وعت العلوم القديمة. وسميت إرلندا «مصباح الشمال» للدلالة على مكانتها من العلم ونصيبها في نشره. وسنصادف دلائل ذلك فيما يلي.

الباب الثاني

تكوين الفلسفة المدرسية

(من القرن التاسع إلى الثالث عشر)

الفصل الأول

تنظيم التعليم

26- تكاثر المدارس:

(أ) في سنة 778 أعلن شارلمان رغبته في الإكثار من المدارس، وطلب الأساتذة من كل صوب، وبالأخص من إيطاليا وإنجلترا وإرلندا، حيث كانت المدارس قد حفظت تراث اللغويين والأدباء والفلاسفة. أشهر أولئك الأساتذة ألكوين (730-804) وهو أنجلوسكسوني ولد بمدينة يورك وتعلم بمدرستها البندكتية ثم علم بها. في عودته من رحلة إلى روما، سنة 781، كان شارلمان بمدينة پارما، فاستوقفه بها، فأسس ألكوين مدرسة البلاط مستعينًا بنفر من العلماء، وكان الإمبراطور وأبناؤه وبناته يستمعون إلى الدروس. وألف شارلمان جمعية علمية يحمل أعضاؤها أسماء رمزية مستعارة من الكتب المقدسة والأدب القديم، فكان هو يحمل اسم داود، ويحمل آخر اسم هوميروس، وهكذا. وكانت مدرسة البلاط، بأساتذتها وتلاميذها متنقلة مع الإمبراطور وأسرته. واحتفظ بها خلفاؤه المباشرون من الملوك الفرنكيين. وأنشئت على غرارها المدارس في مختلف القصور. أما ألكوين فعلم بها ثماني سنين، ثم اعتزل في دير سان مارتان دي تور بفرنسا، وافتتح فيه مدرسة، وتوفي هناك. كان يدرك عظم مهمته وبُعد أثرها، فقد صرح في رسالة أنه يريد أن ينشئ بفرنسا أثينا جديدة. ويقتصر فضله على نقل ثقافة إرلندا إلى فرنسا وألمانيا، وتنظيم التعليم فيهما. وضع كتبًا منطقية ليس فيها شيء إلا ونجده عند بويس، ورسالة في النفس هي مجموعة أقوال أوغسطينية، وكتبًا لاهوتية هي مقتبسة كذلك. على أن تلك الكتب بقيت من بعده أداة حسنة للتعليم.

(ب) وثاني رجل يذكر من أساتذة ذلك العصر رابان مور (780-856) وهو ألماني ولد بمدينة ميانس، ودرس بمدينة فولدا، وأكمل دراسته على ألكوين في دير سان مارتان، وعاد إلى فولدا فعلم بها، ثم صار أسقفًا على ميانس. وضع كتابًا في «العالم أو طبائع الأشياء» هو عبارة عن دائرة معارف عصره. وجمع نصوصًا قديمة، منها مائة بيت للوكريس كانت أصل معرفة العصر الوسيط الأول بذلك الشاعر وبأبيقور. ودوّن شروحًا على الكتب المقدسة. ومما يذكر من آرائه أخذه بقول لوكريس إن كل موجود فهو جسمي، ولكنه يستثني الله. وفي مسألة المعاني الكلية يتخذ موقفًا قريبًا من موقف أرسطو، في شرح على إيساغوجي يعزى إليه، ويعزى أيضًا إلى أحد تلاميذه. فقد كان له تلاميذ نسجوا على منواله. وقام غيرهم من العلماء جمعوا ولخصوا.

(جـ) كان التعليم في ثلاث درجات: الدرجة الأولى التعليم الأولي، وقد كان مجمع كنسي أمر به منذ سنة 529، ثم صدر سنة 789 أمر إمبراطوري بالإكثار من المدارس الأولية وزيادة العناية بها. كان هذا التعليم إلزاميًّا للمرشحين للكهنوت، ومفتوحًا لمن يشاء من المدنيين. غير أن المقبلين عليه من هؤلاء كانوا قليلين، مما كان موضع شكوى الأساقفة وتشديدهم المتصل. أما مواده فكانت: القراءة والكتابة ومبادئ اللاتينية الدارجة، وشرح موجز للكتب المقدسة وكتب الشعار الدينية.

(د) والدرجة الثانية «الفنون الحرة السبعة» على مجموعتين، ثلاثية ورباعية (22 ب). في المجموعة الثلاثية كان تعيلم الغراماطيق والخطابة يعتمد على قراءة كبار الشعراء والكتاب من الرومان، ومن جاء بعدهم من آباء الكنيسة والشعراء المسيحيين، وكان للجدل المحل الأكبر. أما المجموعة الرباعية، مضافًا إليها الطب، فكانت أقل حظًّا من السابقة لما تتطلب من معارف إحصائية لم تكن ميسورة. وكانت علوم المجموعة الثلاثية تسمى «عقلية» لما قدمنا من أن الفن الحر يتناول أفعال العقل، وتسمى علوم المجموعة الرباعية «وجودية» لتناولها حقائق مستقلة عن العقل rationales, reales.

(هـ) والدرجة الثالثة تعليم الكتب المقدسة بالتفصيل. وسبب تأخيرها أن علوم الدرجتين السابقتين ضرورية لفهمها لغويًّا وتاريخيًّا وعقليًّا وعلميًّا. وكان هذا التعليم يؤيد بتفاسير الآباء، وبالأخص تفاسير أوغسطين. وكانت الدرجات الثلاث مباحة للمدنيين. على أنها لم تكن منفصلة ولا مرتبة بعضها فوق بعض. فمن جهة لم تكن كل مدرسة تحويها جميعًا؛ ومن جهة أخرى لم تكن الدرجة الواحدة متشابهة في جميع المدارس؛ ومن جهة ثالثة لم تكن الدرجات متعاقبة تمام التعاقب في المدارس التي كانت تتناولها كلها، بل كانت تمتزج بعضها ببعض.

27- الفلسفة:

(أ) من بين هذه المواد كان الجدل يمثل الفلسفة، وكان قاصرًا في ذلك العهد على الثلاثة الأولى من كتب أرسطو المنطقية: المقولات والعبارة والتحليلات الأولى. على أن مسائل فلسفية كثيرة كانت تعالج في تضاعيف الشروح على الكتب المقدسة، وفي مناقشات لاهوتية، من ذلك: مسائل الثالوث الأقدس، وسر القربان، والملائكة هل هم جسميون أم مفارقون للمادة؛ والنفس الإنسانية هل هي حالة في الجسم حلول الشيء في المكان، وهل حدود الجسم حدود لها، وكيف يكون ذلك وهي روحية؛ وعقاب جهنم هل هو النار أو الألم للذنوب المقترفة؛ ورؤية الله في النعيم هل هي معاينة بعين الجسم. وكانوا يعوّلون على آباء الكنيسة وبالأخص أوغسطين. فلئن لم تجمع هذه المسائل في كتب قائمة برأسها، ولم يعين لها مكان خاص في مراحل التعليم، فقد بدت في صورة قوية عند چون سكوت أريچنا أكبر أساتذة القرن التاسع.

(ب) وثمت ناحية أخرى امتازت بها فلسفة هذا العهد، هي العناية بما يسمى مسألة الكليات (23 جـ) فقد شرعوا يعالجونها ويتجادلون في الحلول المختلفة. وجملة الحلول أربعة تعاقبت على الترتيب الآتي: أولها: «الوجودية المسرفة»(29) فقد كان الموقف العام تقريبًا أن لكل معنى في

الذهن مقابلًا في الخارج على مثاله تمشيًا مع الأفلاطونية، حتى لقد ذهب فريديچيز دي تور (أحد تلاميذ ألكوين) إلى أن لفظ «عدم» أو «لا شيء» يدل على مادة غير معينة تركب منها المخلوقات، وأن لفظ «ظلام» يدل كذلك على وجود: أليس يقول الكتاب المقدس إن الله خلق الأشياء من العدم، وإن ظلمات كثيفة كانت تغشى الأرض؟ وفي القرن الحادي عشر ظهر حل آخر هو «الأسمية» يدعي أن الكليات مجرد أسماء أو ألفاظ لا يقابلها شيء في الخارج، بل لا يقابلها شيء في الذهن. وحوالى منتصف القرن الثاني عشر بدأ يتكون حل ثالث هو «الوجودية المعتدلة» وقد مهدت له المعارضة للوجودية المسرفة: هذا المذهب يقرر أن للكليات وجودًا في الذهن وفي الخارج ولكن باختلاف، هي في الخارج متشخصة بأعراض الموجود الجزئي، وهي في الذهن، بريئة من هذه الأعراض، يجردها العقل من الجزئي؛ وسيزداد هذا المذهب ثباتًا ودقة بازدياد المعرفة بفلسفة أرسطو في القرن الثالث عشر. وأخيرًا ظهر في أوائل القرن الرابع عشر مذهب «الذهنية» وهو لا يعترف بوجود للكليات إلا في الذهن، ويأبى القول أن الجزئيات حاصلة على الماهية التي نعقلها، وقد انتشر هذا المذهب، ونستطيع أن نقول إنه الغالب في الفلسفة الحديثة.

28- جون سكوت أريجنا (؟ -877):

(أ) قلنا إنه أكبر أساتذة القرن التاسع. وهو أول فيلسوف مدرسي، عاصر الكندي أول الفلاسفة الإسلاميين. وهو إرلندي لا اسكوتلاندي، فقد كانت إرلندا تسمى Erin, Hibernia, Scottia: هذا الاسم الأخير تحول فيما بعد إلى Ire-land والاسم الثاني لاتيني من نفس الأصل، والاسم الأول لم يطلق على اسكوتلاندا إلا حوالى القرن الثاني عشر بعد أن هاجر إليها الإرلنديون. فدعى Scotus، ثم دعاه ناشر كتابه «قسمة الطبيعة» في القرن السابع عشر Eriugena، نسبة إلى Erin. فعُرف بالاسمين مجتمعين وهما مترادفان. استقدمه ملك فرنسا فقصد إلى باريس حوالى سنة 847 ونزل في البلاط وعلّم بمدرسته.

(ب) أول مصنفاته كتاب «في الانتخاب الإلهي» وضعه سنة 851 إجابة لطلب أسقفين رغبا إليه في أن يرد على رسالة لأحد الرهبان زعم فيها أن الله ينتخب للجنة أو للنار فلا حرية ولا تبعة. وكان هذا الزعم أثار ضجة عظيمة، أيده البعض ودافع كثيرون عن الحرية. وجاء كتاب أريچنا مبينًا عن مصادره وعن نزعة عقلية جريئة. إنه يذكر بالطبع آيات كثيرة من الكتب المقدسة، ويستشهد بشيشرون وأوغسطين وبويس وألكوين؛ ولكنه يقول بوجوب الاحتكام إلى العقل، فيذهب أولًا إلى أن العقل يأبى التسليم بأن الله ينتخب أهل النار، ويقدم دليلين: أحدهما أن علة واحدة بعينها لا تحدث معلولين متقابلين، فلا يمكن أن نضيف لله إرادة الخير وأخرى للشر؛ والدليل الثاني أن الشر عدم على ما بين أوغسطين، فلا يمكن أن يكون الله علة إلا للوجود أي للخير. ولكن أريچنا يخطو خطوة أخرى فيقول إن العقل يأبى التسليم بالانتخاب إطلاقًا، فلا يدع مجالًا لفاعلية الله وتوجيهه إلى الخير. فألب عليه الفريقين المتجادلين، والأسقفين في الجملة، وأنكر رأيه مجمعان كنسيان.

(جـ) بعد هذه الصدمة عكف على إجادة اليونانية، وكان تعلمها في إرلندا، فكلفه الملك سنة 858 أن يعيد نقل كتب ديونيسيوس، وكانت نقلت قبل ربع قرن نقلًا ضعيفًا، فنهض بالعمل ودون شرحًا على الأصل. وكان لذلك شأن كبير في توجيه فكره وتوجيه الفلسفة المدرسية من بعده، إذ أنه أخضعها لتأثير الأفلاطونية الجديدة المشبعة بها تلك الكتب، فضلًا عن تأثرها بأفلاطونية أوغسطين. أما نقله فقد جاء عاملًا جديدًا في تكوين اللغة الفلسفية عند المدرسيين. غير أنه التزم الترجمة الحرفية، ووقع في أغلاط كثيرة، يشفع له فيها أو في معظمها رداءة مخطوطاته اليونانية من جهة، فقد كانت كثيرة الأغلاط عديمة الترقيم يجري فيها الكلام بلا فواصل؛ ومن جهة أخرى غموض لغة ديونيسيوس وبُعدها عن اليونانية الأصيلة. وفي النقل نحو خمسين لفظًا يونانيًّا وضعت بنصها دون ترجمة، وكان المعاصرون يتذوقون ذلك. ونقل كتبًا أخرى لبعض الآباء اليونان.

(د) وإلى الفترة التي تمتد بين سنتي 862 و 866 يرجع كتابه الأكبر «في قسمة الطبيعة» وهو، من حيث الشكل، حديث بين تلميذ يسأل وأستاذ يجيب فينساق، في سبيل التفسير والتفهيم، إلى كثير من التكرار والاستطراد؛ ومن حيث الموضوع، هو عبارة عن الأفلاطونية الجديدة تبدو واضحة خلال ما يكدسه من آيات الكتب المقدسة وأقوال الآباء. وإنما وقف على الأفلاطونية من المصادر المذكورة. أما أفلوطين وأبروقلوس، فليس هناك ما يدل على أنه قرأهما؛ ولكنه يذكر تيماوس وقد عرفه من ترجمة خلقيديوس أو من ترجمة شيشرون.

29- مذهبه:

(أ) الغرض الذي يرمي إليه هو فلسفة الدين، ولا فارق عنده من حيث الموضوع، بين الدين والفلسفة. كلاهما صادر عن الحكمة الإلهية(30)، فلا تمييز بينهما ولا تعارض: «الفلسفة الحقة هي الدين الحق، والدين الحق هو الفلسفة الحقة». والفرق بينه وبين أوغسطين أنه يميل إلى مد سلطان العقل إلى موضوع الإيمان بأكمله غير محتاط للتفرقة بين الطبيعة وما فوق الطبيعة. وهو يفسح المجال أمام العقل بقوله إن معاني الكتاب المقدس متعددة تعدد ألوان ذيل الطاووس، فلنا أن نختار المعنى الملائم، بل لنا أن نتأول أسوة بالآباء، فقد تأولوا بعقولهم وتعارضوا في مسائل كثيرة. فنحن نعرض تأويلاتهم على العقل، فإذا لم يقرها وجب الأخذ بحكمه دونها، إذ لا يمكن أن يصدر العقل عن السلطة والسلطة نفسها صادرة عن العقل، وكل سلطة لا تقوم على عقل مستقيم فهي سلطة كسيحة، بينما العقل المستقيم المعزز ببراهينه غير مفتقر لتأييد سلطة ما، إلا أن تكون سلطة الكنيسة ترسم حدود التأويل. فيمكن تسميته أبا المذهب العقلي في العصر الوسيط، ذلك المذهب الذي يدعي البرهنة على العقائد، وهو غير المذهب العقلي في العصر الحديث الذي ينكر العقائد باسم العقل والبرهان.

(ب) يقصد أريچنا بقسمة الطبيعة نظام الوجود أو ترتيب الموجودات. وهذا تقسيمه: الله مبدأ ووسط وغاية، والوسط مزدوج، فتتم قسمة الطبيعة إلى أربع طبائع: فأولًا الله من حيث هو مبدأ الأشياء هو الآب أو «الطبيعة غير المخلوقة الخالقة» وهو ذات بسيطة كل البساطة، لا تمايز فيه، ولا تضاف إليه صفة إلا مع لفظ «فوق» كما قال ديونيسيوس لتنزيهه عنها، فتبدو صيغة القول

إيجابًا، وهي في العقل سلب لأنها تعني أن الله أرفع من الصفة. ثانيًا الله من حيث هو وسط تقوم الموجودات وتتحرك فيه وبه، هو من الجهة الواحدة الابن أو «الطبيعة المخلوقة الخالقة» أو الكلمة الصادرة عن الله الحاوية مُثل الأشياء أو عللها الأولى في أكمل بساطة واتحاد، أو هو العالم كما يتصوره الله. ثالثًا هو من الجهة الأخرى الروح القدس أو «الطبيعة المخلوقة غير الخالقة» أو هو العالم متحققًا خارج الله. رابعًا الله من حيث هو غاية ترجع إليها جميع الموجودات هو «الطبيعة غير المخلوقة غير الخالقة» بهذا الاعتبار. والطبيعتان الأولى والرابعة لا تتمايزان إلا في تصورنا، الله تارة مبدأ وطورًا غاية. وكذلك الطبيعتان الثانية والثالثة تؤلفان قسمًا واحدًا لأنهما مخلوقتان تمثلان جملة الخليقة أو هما «تجلي الله». ولناهنا مثال أول على تأول أريچنا: فهو يجعل الابن والروح القدس مخلوقين من الله، كما جعل أفلوطين العقل الكلي والنفس الكلية صادرين عن الواحد؛ وهو يتصورهما كما تصور أفلوطين هذين الجوهرين، وسيذهب غير واحد من بعده إلى مثل هذا التصور السهل القريب إلى المخيلة، في حين أن المسيحية تعلّم أن الأقانيم(31) الثلاثة متساوية في الذات الإلهية.

(جـ) ومع هذا التمييز بين الأقانيم الثلاثة نرى قلمه يجري بعبارات كثيرة كانت سببًا في اتهامه بوحدة الوجود. منها قوله: إن الخلق من لا شيء معناه أن الله يخلق من كماله غير المدرَك الذي إذا اعتبرناه في ذاته لم يكن شيئًا معينًا من حيث إنه يجاوز الوجود من جميع النواحي. فالله إذ يخلق الخليقة يخلق ذاته من ذاته على نحو خفي يفوق التصور والتعبير، فيجعل ذاته منظورًا وهو غير المنظور، ويجعل ذاته مدرَكًا وهو غير المدرَك، ويتخذ لذاته ماهية وطبيعة وهو يفوق الماهية والطبيعة، ويصير عالمًا مخلوقًا وهو خالق العالم. الأشياء جميعًا موجودة في الله، والله قسمة المخلوقات واجتماعها، والجنس والنوع والكل والجزء، دون أن يكون جنسًا لمخلوق ما أو نوعًا أو كلًّا أو جزءًا، ولكن كل أولئك خارج منه، وكل أولئك فيه وله. يجب التوحيد بين الخالق والمخلوق حتى لا نرى في المخلوق إلا الخالق، وهو الموجود الوحيد الموجود حقًّا أما المخلوقات فما هي إلا مشاركات في الموجود بالذات. ولكن يمكن القول أن قصده هو أنه لما كان الله الموجود الحق، فيلزم سلب الوجود الحق عن المخلوق، لا مطلق الوجود بل الوجود بالذات. ثم إن وحدة الوجود تتضمن التصورية، أي اعتبار الموجودات صورًا في الفكر، وكان أريچنا موضوعيًّا كسائر مفكري العصر الوسيط. هو لاهوتي يطلب الله ويرى الأشياء «تجليات» الله.

(د) الخلق قديم «فإن ما رآه الله دائمًا صنعه دائمًا، وليس يمكن أن تسبق رؤيته فعله، ولكنه يرى إذ يفعل، وإذ يفعل يرى». ولم تكن إرادة الله الأولى أن يتنزل إلى خلق المادة الفاسدة، بل أن يقتصر الخلق على الأرواح السماوية والنفوس الإنسانية حاصلة على أجسام روحانية. ولكن جاءت الخليقة المادية نتيجة للخطيئة الأصلية. وهذه الخطيئة سبب الموت، ومصائب الحياة، وقصورنا عن معرفة الله إلا بالصور الحسية. خلق الله الإنسان شبيهًا به، ركبه من نفس ناطقة، وجسم لطيف غير مندثر، ووهبه علمًا تامًّا بذاته وبخالقه وبالملائكة وبالمحسوسات. ولكن الإنسان تحول عن الله بحريته وتوجه إلى نفسه، فانهمك بكليته في الحيوانية، وتكثف جسمه، وطرد من الفردوس أي من

طبيعته الناطقة، دون أن يفقد مع ذلك شيئًا من تمام ماهيته. وهو يستطيع أن يخلص، وذلك بوساطة الكلمة، فإن الكلمة مخلص الإنسان، بل مخلص الكون أجمع. وتلك هي العودة إلى الله غاية المخلوقات، فكما خرجت كثرة الأشياء من الوحدة الأصلية بالكلمة، كذلك ستعود الكثرة بها إلى الوحدة، وتنتهي قسمة الطبيعة إلى اجتماع شملها.

(هـ) ستتم هذه العودة في آخر الزمان بزوال الصور المحسوسة فتبدو كل خليقة، حسية أو روحية، كأنها تحولت إلى الله، مع بقاء جوهرها، فلا يظهر إلا الله الموجود الحق، وذلك هو «تأله» الموجودات. ويعود الإنسان إلى الله على ست مراحل بمعونة الله وتأييده: المرحلة الأولى هي الموت إذ ينحل جسمنا الكثيف إلى العناصر الأربعة المركب منها. و الثانية البعث إذ يعطي كل منا جسمه باجتماع العناصر التي تؤلفه؛ والبعث ثمرة الطبيعة والنعمة الإلهية مشتركتين: فإننا إذا أضفناه إلى النعمة تجاهلنا ما فينا من ميل طبيعي للبقاء؛ وإذا أضفناه إلى الطبيعة تناسينا قول المسيح: «أنا القيامة والحياة». والمرحلة الثالثة تحول الجسم إلى روح بصعوده إلى درجتي الحس والحياة. والمرحلة الرابعة عودة الطبيعة الإنسانية، وقد صارت روحية بأكملها إلى المثل أو العلل الأولى القائمة أبدًا في الله، وذلك بأن ترد ماهيات المحسوسات إلى مثلها الإلهية بالاستدلال. والمرحلة الخامسة اعتبار المثل صورًا لله، وإدراك العلم بالمخلوقات جميعًا في الله، والصعود من هذا العلم أو «التعقل» إلى «الحكمة» أي إلى تأمل الحقيقة في ذاتها بالقدر الذي يستطيعه المخلوق، فإن للإنسان بطبيعته الذاتية ثلاث قوى مدركة، الحس والاستدلال والتعقل، تتدرج من الكثرة إلى الوحدة، وهي صورة الثالوث فيه. وأخيرًا المرحلة السادسة تتشبع فيها الطبيعة الإنسانية بالله، فتصير إلهية كما يصير الهواء ضوءًا أو المعدن المصهور نارًا دون أن يتلاشى فيهما الجوهر.

(و) هل يخلص كل الناس؟ إن نظرية العودة النهائية إلى الله تتضمن الجواب بالإيجاب، ويقول أريجنا أن ليس يدوم مع الله ما يعارض خيرية الله، ويذهب إلى أن الله إذ يبعث الأشرار يبعث طبيعتهم والطبيعة خيرة، أما شرهم فلما لم يكن شيئًا لم يبق هناك موضوع للعقاب. على أنه لا يستنتج من هذا أن الأشرار يخلصون، بل إن عقابهم روحي بحت، هو عبارة عن عذاب الضمير، والألم للبعد عن المسيح إلى الأبد. قال بذلك في كتاب «الانتخاب الإلهي» ولم يجرؤ على إنكار النار المحسوسة، ولكنه احتال لإبطال مفعولها بقوله إن العنصر الغالب في الأجسام المبعوثة سيكون النار، وإن نار الجحيم من ثمت لا تختلف عن جسم الشرير! أما في «قسمة الطبيعة» فيصرح بأن الآلام المذكورة في الكتب المقدسة، لا ينبغي أن تفهم بالمعنى الحرفي، وإنما هي صور ورموز. فبعد زوال العالم المادي لن يبقى سوى موجودات روحية، فلا تتوهمن الجحيم مكانًا في عالم محسوس يحشر فيه الأشرار؛ ما هو إلا شقاء الضمير الذي «يأكل» كالدود، والحزن الذي «يحرق» كالنار. فأريجنا متردد في مسألة الخلاص النهائي لتردده بين الأفلوطونية وبين المسيحية.

(ز) والأفلاطونية قوام مذهبه، فلا غرابة أن تكون الكنيسة نظرت إليه نظرة ريبة وإنكار. وهو لا يحيد عن الأفلاطونية إلا في نقطتين: إحداهما قوله بانتهاء العالم، والأخرى قوله بالخلاص بوساطة المسيح لا بناءً على قانون ضروري يعيد الموجودات إلى مبدئها. ولكنه أفلاطونية تمثلها فكر مسيحي متشبع بالكتب المقدسة وكتب الآباء، يحاول تفهم المسيحية أولًا وآخرًا. وكتابه «قسمة الطبيعة» مليء بالمباحث الفلسفية وهو أكبر مصنف ظهر في عصره وفي القرنين التاليين. اتخذه اللاهوتيون مثالًا يحتذى في شرح العقائد، مع إنكارهم آراءه، فأخرجوا كتبًا منظمة على مثاله فاقت ما كان معروفًا من هذا القبيل. فأريچنا، بترجماته ومؤلفاته، يعتبر بحق مؤسس الفلسفة المدرسية.

الفصل الثاني

جدليون ولاهوتيون

30- القرن العاشر:

(أ) لم تستقم الطريق أمام نهضة القرن التاسع، فقد جاء القرن العاشر عصر حروب عنيفة أودت بكثير من النتائج المكتسبة. غزا النورمانديون فرنسا، وخربوا كثيرًا من الأديرة والمدارس، فتوقف النشاط العملي، وزمى أقصى الجهد في الأديرة الباقية، إلى صيانة تقاليد القرن السابق.

(ب) والرجل الوحيد البارز في ذلك العهد چربير دورياك (بفرنسا). ولد في منتصف القرن، وتلقى ثقافته الأولى في دير بلدته، ثم قصد إلى أسبانيا حيث درس ثلاث سنين، واطلع فيها على العلم العربي، وعاد إلى فرنسا، وعين رئيسًا لمدرسة رانس، ثم علم بباريس، وتقلد عدة مناصب كنسية، وحاز شهرة أوربية، حتى انتخب بابا سنة 999، فاتخذ لنفسه اسم سلڤستر الثاني، وعمل جهده على تشجيع العلم، ولكنه توفي سنة 1003.

(جـ) سماه أحد معاصريه بالبابا الفيلسوف. لم يكن فيلسوفًا كبيرًا، وإنما كان شخصية عظيمة، وعاملًا قويًّا من عمال التجديد والترقي، والحلقة الأولى في سلسلة مشاهير الأساتذة الفرنسيين. كان أديبًا كبيرًا يستشهد في تدريس الخطابة بقدماء الكتاب، وكان في تدريس الجدل يتناول ما كان معروفًا لعهده من كتب بويس المنطقية، ولكنه يعلن رأيًا صريحًا في مسألة الكليات. وكانت له مشاركة حسنة في علوم المجموعة الرباعية. واصطنع في الأخلاق بعض آراء رواقية. وعرف التمييز بين القوة والفعل، ولكنه لم يتوفر على مسائل ما بعد الطبيعة.

31- القرن الحادي عشر:

(أ) استمر الاضطراب إلى منتصف القرن الحادي عشر، وظل التعليم في مستوى متواضع، ثم أخذ يسير سيرًا حثيثًا بتكاثر الرهبان والأديرة، وصار تدريس المجموعتين الثلاثية والرباعية سنة متبعة. ومن ظواهر هذا التعليم، وخاصة بإيطاليا، إقبال المدنيين عليه يعدون به أنفسهم لتولي المناصب العامة أو للاشتغال بالقانون. وكان بعضهم يطوفون في البلاد يخطبون ويجادلون، فدعوا بالفلاسفة والجدليين والسوفسطائيين والمشائين. بل وجد بين الأكليريكيين رجال اندفعوا مع استعدادهم العقلي للخطابة والجدل، وشغفوا بهما حتى قدموهما على اللاهوت. وغلا بعضهم في تطبيق الجدل على العقائد، فأثاروا معارضة شديدة من جانب اللاهوتيين يتهمون الجدل بأنه عند بعض أصحابه عبث صبياني، وعند البعض الآخر زندقة.

(ب) وثمة ظاهرة أخرى جديرة بالتسجيل، هي عناية رهبان مونتي كاسينو (بإيطاليا) بالترجمة عن العربية. ترجموا بعض الكتب الطبية والفلكية، فكانوا قدوة لمترجمي القرنين التاليين.

32- بيرنجي دي تور (؟-1088):

(أ) فرنسي. هو أحد أولئك الذين عالجوا الدين بالجدل فضلوا. كان يرى في الجدل خير أداة لاستكشاف الحق، ويقول إن استخدام الجدل استخدام العقل، وإن الإنسان إنما صنعه الله على صورته بالعقل، فالعدول عن استخدام العقل عدول عن هذا الشرف، وانصراف عن التشبه بالله. فلما نظر في مسألة القربان الأقدس، ذهب إلى أنه لما كانت الأعراض ملازمة للجوهر، وكانت أعراض الخبز تبقى بعد التكريس، كان جوهر الخبز باقيًا تنضاف إليه صورة جسد المسيح؛ وإنه يقال مثل ذلك في الخمر بالإضافة إلى دم المسيح. فرد عليه اللاهوتيون بأن الأعراض قد تبقى مفارقة للجوهر بالقدرة الإلهية، وأنه «من حيث الظاهر والشكل خبز وخمر، ومن حيث الجوهر الذي استحال إليه الخبز والخمر جسد المسيح ودمه». فكأن بيرنچي اعتقد أن لتعاليم المنطق قيمة مطلقة، وأن المعجزة مستحيلة لمناقضتها للنظام الطبيعي.

33- روسلان (1050-1120):

(أ) فرنسي. جدلي آخر كان أول قائل بمذهب الاسمية. علَّم بعدة مدن بفرنسا وخرّج تلاميذ كثيرين، فلقب بمؤسس لوقيون جديد لهذا السبب، ولاعتناقه مذهب أرسطو على ما كان معروفًا حينذاك. لم يبق لنا منه سوى نصوص قليلة وردت في كتب معارضيه. ويلوح أنه وصل إلى الاسمية من طريقين: أحدهما قول بويس إن المقولات منصبة على الألفاظ، لا على الأشياء أنفسها؛ والآخر نقد أرسطو للمثل الأفلاطونية. فنتج له أن الجزئي هو الموجود، وأنه في وجوده غير متجزئ، فكل تحليل أو تمييز ملاشاة له بما هو جزئي. فما تمييزنا الجنس والنوع والجوهر والعرض وما إلى ذلك، إلا تمييز لفظي يقتضيه الكلام الإنساني، والكليات أصوات أو ألفاظ أو أسماء فحسب. بالكلام فقط نفصل الإنسان عن سقراط، والبياض عن الجسم الأبيض، والحكمة عن النفس: ولكن الإنسان الذي نتحدث عنه هو في الواقع سقراط، والبياض هو جسم أبيض، والحكمة نفس حكيمة. لا تتصور الحيوانية دون تصور حيوان معين، ولا الإنسانية دون إنسان معين؛ والذي يقول إنه يتصور الإنسان على العموم، ليس لديه إلا إشارة أو اسم مجموعي، لا معنى كلي ذو وحدة حقة.

(ب) وأشهر تطبيقاته للاسمية في اللاهوت تأويله لعقيدة الثالوث الأقدس إذ يقول: كما أن الأفراد هي الموجودة في الأنواع المخلوقة، فإن الأقانيم هي الموجودة في الله؛ ففي الله من الجواهر بقدر ما فيه من الأقانيم، بحيث «قد يمكن القول بثلاثة آلهة لو كان العرف يسمح بذلك». ولكن «العرف» لم يكن يسمح، وكان روسلان يريد الاستمساك بالإيمان «والدعاء إلى هذا الإله المثلث والواحد مهما يكن من تعقلنا إياه»، فقال إن للأقانيم قدرة واحدة وإرادة واحدة تؤلفان بينها؛ فلم يفده ذلك شيئًا، واتُّهم بالقول بثلاثة آلهة.

34- بطرس دمياني (1007 - 1072):

(أ) إيطالي. أحد كبار اللاهوتيين في عصره. عين أسقفًا فكردينالًا. يتفق مع الجدليين في قولهم أن المنطق لا يتناول سوى الألفاظ، وينكر عليهم تطبيق المنطق على اللاهوت بناء على هذا القول

نفسه من جهة، وعلى تسامي الله فوق العقل من جهة أخرى. يقول إن القواعد المنطقية تبين النظام الواجب رعايته في المناقشة، ولا تنصب على ماهيات الأشياء، فلا قيمة لها إلا في الاستدلال، وليس يتناول الاستدلال العقائد الدينية، فإن قدرة الله غير متناهية، غير مدركة حتى لتستطيع أن تجعل أن ما حدث لم يحدث، دون أن ندعي الاحتجاج بمبدأ عدم التناقض للحد من القدرة الإلهية، أو لإنكار الحرية في الإنسان وفي الله بدعوى أن القضيتين المتناقضتين لا تصدقان معًا، ولكن إحداهما صادقة، والأخرى كاذبة بالضرورة. «يجب على العلوم الإنسانية أن تقف من الكتب المقدسة موقف الخادمة من السيدة. إن الفلسفة حين تستخرج نتائج الألفاظ الخارجية تغفل عن ضوء الحقيقة الداخلية؛ وتخطئ السبيل القويم إلى الحق».

(ب) وقد كان لعبارته «أن الفلسفة خادمة اللاهوت»(32) حظ كبير فيما بعد: تداولتها الأقلام والألسنة بين مؤيد ومعارض، وجرت في العصر الحديث مجرى المثل للدلالة على مبلغ امتهان المدرسيين للعقل، والواقع أن مرماها عنده وعند معاصريه محدود، فقد كانت الفلسفة عبارة عن الجدل، وكان الجدل مجرد آلة فكرية لا علمًا بمعنى الكلمة يقوم في وجه الدين، فكان المقصود تعيين منهج اللاهوت لا تعيين العلاقة بين العقل والإيمان؛ ولم يصر للعقل أو الفلسفة مضمون محدد إلا حين اتسعت المعلومات الفلسفية، وعرفت كتب أرسطو. وهذا ما ينبغي الانتباه إليه في تاريخ العلاقة بين العقل والدين عند المدرسيين.

35- لا نفران (1005-1089):

(أ) إيطالي. كان أكثر توفيقًا في تحديد الموقف بين الجدل والعقيدة. وهو لاهوتي مذكور ولد في پاڤيا من أعمال إيطاليا، وحاز شهرة كبيرة كأستاذ في دير بك البندكتي بنورمندية، وعين رئيسًا لأساقفة كنتربري سنة 1070 (وكانت المسيحية الغربية حينذاك أمة واحدة). ذهب إلى أن الجدل في ذاته حسن لا يتعارض مع الإيمان، ولكن سوء استخدامه هو الذي يؤدي إلى التعارض. وهكذا توسط بين الجدليين الذين يسيئون تأويل العقائد، واللاهوتيين الذين ينبذون الجدل نبذًا تامًّا. وإذا قدرنا أن الجدل عنده يساوي الفلسفة أو العقل، كان رأيه أن العقل الصحيح يتفق مع الإيمان. وذلك سيكون رأي كبار اللاهوتيين فيما بعد.

36- أنسلم دي لان (؟-1117):

(أ) فرنسي. هو أول من حاول إقامة اللاهوت علمًا منظمًا، وكان ما يزال عبارة عن شرح الكتب المقدسة يساير سياقها. أراد أن يجمع القضايا اللاهوتية خالصة من كل شرح وتأويل، ليبين الحد الفاصل بين الوحي من جهة، والتفكير العقلي كما جاء عند أريچنا وغيره من جهة أخرى. صنع ذلك في كتاب أسماه «الأحكام» Sententia مقسمًا كما يلي: وجود الله وماهيته، الخلق، الإنسان، خطيئته وفداؤه، خلاصه بالفضائل الطبيعية، خلاصه بالأسرار الدينية. فجاء هذا الكتاب نموذجًا سينسج على منواله كثيرون.

37- القديس أنسلم (1033-1109):

(أ) إيطالي. هو أكبر اسم في القرن الحادي عشر. وهو مشهور بدليل على وجود الله مازال يفتن الكثيرين من الفلاسفة إلى أيامنا. قصد في العشرين من عمره إلى فرنسا وقضى ثلاث سنين يستمع إلى مشاهير الأساتذة في مدنها المختلفة ثم دخل دير بك حيث كان يعلّم مواطنه لانفران، فأخذ عنه إلى أن خلفه في التعليم، فطار صيته وجذب إليه الشبان من أنحاء فرنسا وإنجلترا، وصار الدير بفضله معهدًا ممتازًا. وفي سنة 1093 عيّن هو أيضًا رئيسًا لأساقفة كنتربري، فشغل هذا المنصب حتى وفاته.

(ب) في دير بك دوّن كتبه تلبية لطلب الرهبان، وقد التمسوا منه أن يقيد خلاصة المناظرات التي كان يديرها. وكتبه قليلة العدد رصينة الأسلوب، تدور كلها على وجود الله وصفاته. وتنضح كلها بالأوغسطينية؛ ومن هذا الطريق جاءته الأفلاطونية، فقد كانت ترجمة ڤيكتورينوس للتاسوعات مفقودة، ولم يكن يعرف اليونانية حتى يقرأ بها. أما ديونيسيوس فكانت كتبه في مكتبة الدير، ولكن أثره عليه كان ضئيلًا أو معدومًا. وأما أريچنا فلم يرد لكتبه ذكر في ثبت مكتبة الدير، وقد يكون أنسلم قرأها. ولكنه لم يذكر منها شيئًا.

38- مذهبه:

(أ) منهجه «تعقل الإيمان» كما قال أوغسطين. الإيمان يولد في النفس المحبة، والمحبة تدفع بالنفس إلى استعجال الرؤية الآجلة بالاستدلال. فالإيمان شرط التعقل، وقد قال إشعيا: «إن لم تؤمنوا فلن تفهموا» فإن الذي لا يؤمن لا يشعر بموضوع الإيمان، والذي لا يشعر لا يفهم؛ إن الشعور بالشيء يفوق مجرد سماع الحديث عنه، والتعقل وسط بين الإيمان في الحياة الدنيا ومعاينة الله في الآخرة؛ هو اقتراب من علم الله. وبناءً على ذلك ينكر أنسلم على الجدليين محاولتهم إخضاع الإيمان للمنطق، أي مناقشة موضوعه كما لو كان من الممكن ألا يكون صادقًا. ويخالف معارضي المنطق في اقتصارهم على السنة فيقول إن الرسل والآباء لم يقولوا كل شيء، وإن الحقيقة لأوسع وأعمق من أن يأتي البشر على آخرها. أجل إن العقل في فحصه عن معاني العقائد لن يبلغ أبدًا إلى تمام إدراكها، ولكن له أن يذهب في الفحص إلى أبعد حد مستطاع فحيث يتعذر عليه الوصول إلى برهان ضروري، قد يهتدي إلى تشابيه تقرب للفهم معنى الثالوث الأقدس مثلًا، وإلى أسباب أو دواع تفسر ملاءمة التجسد، وهكذا.

(ب) كتابه «مونولوجيوم» (أي مناجاة النفس) يذكر بكتاب «الاعترافات». وهو يعلن في مقدمته أنه تلميذ أوغسطين، وأنه لم يقل شيئًا إلا وقد أخذه عنه. والرهبان الذين طلبوا إليه تدوينه كانوا يرغبون في الاطلاع على نموذج تأمل في وجود الله وماهيته تكون كل قضاياه مبرهنة بالعقل. ففي هذا الكتاب يورد ثلاثة أدلة على وجود الله مأخوذة من الجهات التي تتشابه فيها الأشياء، ويتفاوت اشتراكها فيها، فتؤدي بنا إلى علة أولى. هذه الجهات ثلاث: الصفات، مثل الخير والجمال والعلم والحق وما إليها، وتفاوتها في الموجودات ظاهر؛ ثم الماهية، وبين الماهيات تفاوت أيضًا، فكلنا يرى أن الفرس أرقى من الشجرة وأن الإنسان أرقى من الفرس؛ وأخيرًا الوجود، والتفاوت فيه تابع للتفاوت في الماهية، فليس وجود الإنسان كوجود الفرس. ويمتنع التسلسل إلى

غير نهاية لامتناع وجود عدد لا متناه. إذن فكل ما كان حاصلًا على شيء قل أو كثر من كمال ما، فهو مستمدة بمشاركته في مطلق ذلك الكمال.

(جـ) ويمتنع القول بعلل أولى عدة، وكل دليل يبين ذلك بأسلوب خاص. فمن جهة الوجود، إما أن تكون العلل المفروضة موجودة كلها بذاتها، فتشترك في الوجود بالذات، وتعتبر بهذه الصفة المشتركة راجعة إلى علة واحدة بناءً على ما تقدم، وحينئذ لا يصح القول إنها موجودة بذاتها، وتكون الصفة المشتركة هي الموجود المطلق. وإما أن تحدث بعضها عن بعض، فيكون معنى ذلك أن شيئًا يوجد بفعل شيء هو موجود به، وهذا دور. فيبقى أن كل ما هو موجود، فهو موجود بفعل علة واحدة موجودة بذاتها. ومن جهة الماهية، إن كانت العلل المفروضة متساوية فهي متساوية بما تشترك فيه، وإذا كان ما تشترك فيه هو ماهيتها، عادت كلها إلى ماهية واحدة. وإذا كان ما تشترك فيه شيئًا غير ماهيتها، كان هذا الشيء ماهية أخرى أسمى منها، وكان من ثمة أسمى الموجودات. ففي كلتا الحالتين ننتهي إلى موجود هو الموجود الأكمل. ومن جهة الصفات، نحن نصل إلى كمالات عظمى، ولكنها في الحقيقة ماهية واحدة، فإن الخير جميل من غير شك كما أن الجمال خير، والخير جميل بالجمال، والجمال خير بالخير، فلو لم يكن الجمال والخير ماهية واحدة، لكان كلاهما أعلى وأدنى من الآخر في نفس الوقت، وكان كلاهما مشاركًا ومشاركًا فيه، معلولًا وعلة، وهذا خلف. فالكمالات كلها ماهية واحدة بسيطة كل البساطة من حيث إن البساطة نفسها كمال.

(د) ولكن ألا يمكن استكشاف دليل أبسط كاف بنفسه دون استناد إلى شيء، على مثال الله الموجود بذاته غير المفتقر لشيء؟ بلى، وهذا هو الدليل الذي يعرضه كتاب «پروسلوجيوم» (أي مقالة أو عظة). لا يستمده أنسلم من النظر في الوجود، بل من مجرد فكرة الله؛ ولم يأخذه من غيره، ولكنه ابتكره من عند نفسه، فعرف باسمه. يقول: نحن نؤمن بوجود الله، ولكن «قال الأحمق في قلبه: ليس يوجد إله» كما جاء في المزامير. فنحن نبين له أنه يناقض نفسه في قوله هذا، فإن الله هو الموجود الذي لا يُتصور أعظم منه، والأحمق يعرف ذلك، وإذن ففي عقله على الأقل موجود هو بحيث لا يُتصور أعظم منه. ولكن ما لا يُتصور أعظم منه لا يمكن أن يوجد في العقل فقط، لأن باستطاعتنا أن نتصور موجودًا مثله متحققًا في الواقع أيضًا ومن ثمة أعظم منه، وتكون النتيجة أن ما لا يتصور أعظم منه يمكن تصور أعظم منه، وهذا خلف. وإذن يوجد من غير شك، في العقل وفي الواقع، موجود هو بحيث لا يتصور أعظم منه. وإنما ينكر الأحمق وجود الله ويقع في الخلف لأنه يلفظ في قلبه اسم الله دون تعقل معنى ما أو مع تعقل معنى آخر.

(هـ) فنشر الراهب جونيلون رسالة أسماها «الدفاع عن الأحمق» اعترض فيها على أنسلم من وجهين: الوجه الأول أننا حين نتحدث عن الموجودات نقصد أشياء معينة رأيناها أو أشياء أخرى نتصورها على مثالها. أما الله فليس موضوع إدراك مباشر، وليس مندرجًا في أنواعنا وأجناسنا حتى نكوّن عنه فكرة بالمشابهة. فكيف نتخذ تعرف اسم الله مقدمة للتدليل على وجود الله؟ والوجه الثاني أنه لا يصح الاستناد إلى الوجود في العقل لاستنتاج الوجود خارج العقل، فقد نتصور وجود أشياء كثيرة ثم لا توجد خارج التصور، مثل أن نتصور جزرًا سعيدة حافلة بما لا يحصى من

النفائس في موقع من المحيط عزيز المنال، فلا يستتبع ذلك التصور أن تلك الأرض التي هي أكمل الأراضي موجودة بالفعل. فلم تختلف الحال بصدد فكرة الله؟

(و) فحرر أنسلم «ردًّا على جونيلون» نتبين منه مصدر دليله ومرماه. قال لمعارضه: ما عليك إلا أن ترجع إلى ضميرك وإيمانك، فتلاحظ في نفسك أنك تعقل الله على أنه الموجود الذي لا يتصور أعظم منه. ثم إن معرفة الله بالتشبيه والتمثيل ممكنة، وقد قال القديس بولس: «إن كمالات الله غير المنظورة تتراءى للعقل في المنظورات». وهناك فارق بين «أعظم الأشياء الموجودة» وبين «الموجود الذي لا يتصور أعظم منه»: ذلك الفارق هو أن «أعظم الأشياء الموجودة» موجود نسبي ومن ثمة مفتقر لشيء آخر كي يوجد، في حين أن «الموجود الذي لا يتصور أعظم منه» مطلق، ولذا كان موضوع الدليل وواسطته في آن واحد. فالجزر السعيدة لا تتضمن ضرورة ذاتية للوجود، ولكن الانتقال من الوجود في الفكر إلى الوجود في الواقع ممكن بل ضروري في حالة واحدة هي حالة الموجود الذي لا يتصور أعظم منه. فكل شيء يمكن تصوره غير موجود في الواقع ما خلا الله.

(ز) ففكرة الله القائم عليها الدليل مستفادة من الإيمان. وأنسلم، في الفصل الأول من «پروسلوجيوم» يدعو الله أن يوفقه إلى شيء مما كان لآدم من معرفة بالله قبل الخطيئة، ويريد أن يتبين صورة الله التي كانت مطبوعة في الإنسان ثم محتها الخطيئة. وهذا ما ينبغي أن نذكره إذا أردنا أن نفهم الدليل كما فهمه صاحبه. أما الاعتراض بأن الله ليس موضوع إدراك مباشر، كما فعل جونيلون، أو أنه ليس بصحيح أن الناس كلهم يعقلون الله على أنه الموجود الذي لا يتصور أعظم منه، كما سيفعل القديس توما الأكويني، فناشئ من ترك موقف أوغسطين وأنسلم، والتمييز بين المعرفة الطبيعية والمعرفة الإيمانية، في حين أن الرأي الحق عند أنسلم هو أن فكرة الله مشتركة بين المؤمن وغير المؤمن لأنها «مطبوعة في الإنسان» بالوحي الأول. وفي هذه الحالة لا يكون الدليل دليلًا بمعنى الكلمة، بل مجرد تفسير اسم الله. وفي الحالة الأخرى يكون غلطًا، لأن الانتقال من العقل إلى الواقع في معرض التدليل على الوجود، غير جائز بحال، كما قال جونيلون وكما سيقول القديس توما الأكويني وكَنْط. وقد أخطأ في ذلك ديكارت وسبينوزا وليبنتز وجميع الذين اصطنعوا هذا الدليل ونقلوا مقدمته من ميدان الإيمان إلى ميدان العقل الطبيعي.

(ح) وللقديس أنسلم فصول شائقة في الصفات الإلهية، وقد عارض اسمية روسلان معارضة شديدة. غير أنه لم يبين نوع العلاقة بين الحس والعقل. وقال بالإشراق في المعرفة العقلية كما قال أوغسطين. وقد كان له مقام كبير في نفوس معاصريه، ثم أهمل زمنًا طويلًا امتد إلى القرن السابع عشر، فعاد كثيرون إلى قراءته وقراءة أوغسطين يستبدلونهما بالمدرسية الأرسطوطالية. وأحسن طبعات كتبه هي الأربع التي صدرت بين سنتي 1573 و 1675.

الفصل الثالث

مترجمون

39- القرن الثاني عشر:

(أ) النصف الثاني من القرن الحادي عشر، والقرن الثاني عشر بأكمله، عصر تقدم اجتماعي وسياسي، وازدهار أدبي وعلمي. نمت المدن ونشطت التجارة وأثرت طائفة من الشعب ألفت طبقة جديدة إلى جانب طبقات الأشراف والأكليروس والفلاحين، هي طبقة «البورچوازي» حصلت لنفسها على امتيازات من الملك، وبعثت في الشعب نزوعًا إلى الحرية الشخصية، وأذاعت الترف، وتنافس أفرادها في تنشيط الفنون. مضت فرنسا في تدعيم كيانها وبناء حضارتها بخطوات واسعة. وكانت إيطاليا الجنوبية ملحقة ببيزنطة إلى القرن الحادي عشر، فاحتفظت بالثقافة اليونانية. وخضعت صقلية للسيادة العربية من سنة 902 إلى 1091، فكانت مركزًا للثقافتين اليونانية والعربية، وبقيت كذلك في القرن التالي حين انتقلت إلى سلطان الملوك النورمانديين. وكانت أسبانيا قد شرعت تستخلص استقلالها من أيدي العرب وتوثق صلاتها بفرنسا فتجمع بين الثقافتين الغربية والعربية. وكان طلاب العلم يتنقلون بين المدارس، ويلحقون بمشاهير الأساتذة من بلد إلى بلد. هذا إلى النظم باللغات الحية، مع عود إلى الأساليب اللاتينية العالية.

(ب) ونحن نجمل الحركة العقلية أثناء القرن الثاني عشر في ثلاثة فصول: فنذكر أولًا نقلة الكتب اليونانية والعربية، وقد كان لهم أكبر الأثر في نمو الحياة العلمية، ولو أن هذا الأثر لا يبدو واضحًا قويًّا إلا أواخر القرن وأوائل القرن التالي. ثم نستعرض الفلاسفة، وأسماؤهم كثيرة وجهودهم منوعة؛ نقول الفلاسفة، ولا نقول الجدليين لأنهم مع عنايتهم بالجدل، يجاوزونه إلى الفلسفة بمعنى الكلمة. وأخيرًا نتناول اللاهوتيين،وهم يواصلون العمل السابق وسط الظروف الجديدة.

40- أديلارد أوف بث:

(أ) إنجليزي. تثقف في فرنسا، بمدينتي لان وتور، ثم علَّم بباريس ولان. وأراد أن يستكمل ثقافته فقصد، في أوائل القرن، إلى إيطاليا ومنها إلى صقلية فاليونان فآسيا الصغرى، وذهب إلى أسبانيا، ويقال إنه جاء مصر وقام برحلة إلى بلاد العرب.

(ب) نقل من العربية «مبادئ أقليدس» حوالى سنة 1116، وزيجات الخوارزمي، ورسائل فلكية، فكان لتلك الكتب أثرها في تدريس المجموعة الرباعية. ووضع من عند نفسه كتبًا رياضية، ورسالة في الأسطرلاب، وكتابًا في «المسائل الطبيعية» تبدو فيه عنايته بالعلم التجريبي.

(جـ) ونضرب بسهم في الفلسفة بكتاب أسماه «في الهُوَ هُوَ والمباين». والكتاب حوار بين الهوهو أي الفلسفة، وهي ثابتة باقية هي هي، ومعها الفنون الحرة السبعة، وبين المباين أي العلم الطبيعي، وهو علم الموجود المتغير المباين لذاته باستمرار. والكتاب مشبع بالأفلاطونية، وقد

أخذها أديلارد من كتب أوغسطين وبويس وعن «تيماوس» رأسًا، وعن خلقيديوس وماكروبيوس؛ وعنوانه مقتبس من كلام أفلاطون في «تيماوس» عن تركيب النفس العالمية. وفيه نزوع إلى التوفيق بين أفلاطون وأرسطو؛ وكلام عن الجدل يدل على أن المؤلف كان واقفًا على مجموع الأورغانون. وأديلارد على العموم متخير، لا يقصر اقتباسه على ناحية معينة. وهو معتد بالعقل يقول: «إن المعوِّل على السلطة يشبه حيوانًا لا يدري إلى أين ولمَ يساق».

(د) ومن أمثلة توفيقه بين أفلاطون وأرسطو قوله: إن الله يخلق النفس حاصلة على الصور المعقولة، ولكن هبوطها إلى «سجن الجسم» يفقدها بعض علمها، فتبحث عما فقدته، فتخونها الذاكرة، فتلجأ إلى الظن. فأرسطو على حق في قوله إننا في حياتنا الراهنة لا نستطيع أن نعلم بغير الاستعانة بالمخيلة؛ ولكن أفلاطون على حق أيضًا في توكيده أن العلم الكامل هو العلم بالمثل كما هي حاصلة في العقل الإلهي؛ ولا فرق بينهما سوى أن أفلاطون يريد أن يعرف الأشياء بمبادئها أو مثلها، بينما أرسطو يبدأ من المحسوسات المركبات. كذلك كلاهما على حق من وجهته الخاصة في مسألة الكليات: فالجزئي جنس ونوع وفرد معًا، ولكن الجنس والنوع نحوان من أنحاء النظر إلى الفرد مكتسبان بحدس أعمق من الإدراك الحسي، ونحن حين نتأملهما لا نلغي الصور الفردية بل نغفلها؛ لذا وضع أرسطو الأجناس والأنواع في المحسوسات، وقال إن وحدة الجنس والنوع هي من فعل العقل، وليست وحدة وجودية مفارقة كما ذهب إليه أفلاطون؛ وإنما ذهب أفلاطون إلى هذا لأنه نظر إليها خارج المحسوسات، في العقل الإلهي.

41- قسطنطين الإفريقي:

(أ) قرطاجني المولد، طوف في البلاد الشرقية أواخر القرن الحادي عشر. ترجم كتبًا طبية عن العرب واليهود واليونان، منها كتاب الفصول لسقراط مع شرح چالينوس، وكتابان لچالينوس نفسه. في هذه الترجمات ذكر لنظرية ديموقريطس في الجوهر الفرد، وبيان للوجهة الفسيولوجية في الإدراك الحسي، ولم يكن الغربيون ألفوا بحث الإحساس من هذه الوجهة.

42- جنديسالڤي:

(أ) على أن أهم مركز للترجمة في القرن الثاني عشر مدينة طليطلة، وكان الأسبان استردوها من العرب سنة 1085. فقد أسس كبير أساقفتها ريمون، الذي شغل منصبه هذا من 1126 إلى 1151، ديوانًا للترجمة أدى للغرب خدمات لا تقدر، في مقدمتها تعريف الغربيين بكتب أرسطو. من بين رجال هذا الديوان دومنيك جونزاليز، المدعو جنديسالڤي وجند يسالينوس. عمل بمعاونة بعض اليهود، وخاصة ابن داود الذي تنصر فسمي يوحنا وعرف بيوحنا ابن داود، ويوحنا الأسباني، ويوحنا الأشبيلي. كان يوحنا ينقل من العربية إلى الأسبانية، فينقل جند يسالڤي منها إلى اللاتينية. فترجما هكذا، فيما بين سنتي 1130 و 1150، أجزاء من كتاب الشفاء لابن سينا، هي المنطق وما بعد الطبيعة ومقتبسات من الطبيعيات، وكتاب إحصاء العلوم للفارابي، وينبوع الحياة لابن جبرول، وهو فيلسوف يهودي كان بعض المدرسيين يظنونه مسلمًا والبعض الآخر يحسبونه

مسيحيًّا، ولد حوالى سنة 1020 وتوفي بين سنتي 1058-1070. وترجما أيضًا رسالة العقل والمعقول للكندي، ورسالة قسطا بن لوقا في الفرق بين النفس والروح، ومقاصد الفلاسفة للغزالي، وكتبًا فلكية لمحمد بن جابر الحراني المعروف بالبتاني، وأحمد بن كثير الفرغاني، وأبي معشر، وغيرهم.

(ب) وتذكر له خمسة كتب: في تقسيم الفلسفة، في خلود النفس، في صدور العالم، في الوحدة، في النفس. وهو يبدو فيها متخيرًا يأخذ عن المصادر المذكورة وعن أوغسطين وبويس. أهم آرائه الفلسفية تتصل بترتيب العلوم، وما بعد الطبيعة، والنفس.

(جـ) فكتابه في تقسيم الفلسفة مأخوذ بتصرف عن كتاب الفارابي في إحصاء العلوم وعن إسحق الإسرائيلي وابن سينا وبويس وإيزيدور الإشبيلي وغيرهم،وهو يميز فيه تمييزًا صريحًا بين اللاهوت أو العلم الإلهي الصادر عن الوحي، وبين الفلسفة أو العلم الإنساني المكتسب بالعقل. ويعلن أن ليس هناك علم إلا وهو جزء من الفلسفة، أي أن الفلسفة هي العلم الشامل، وسيتابعه في ذلك جميع المدرسيين. ثم يذكر التقسيمات العامة، وهي أولًا علوم الحكمة أو العلوم الفلسفية بمعنى الكلمة نظرية وعملية كما رتبها أرسطو. ثانيًا المنطق، وهو آلة الفلسفة ومقدم على كل تحصيل، ولو أنه من وجهة أخرى جزء من الفلسفة؛ ويجب أن يمهد له بالآجرومية من جهة، والشعر والبلاغة من جهة أخرى. ثم يفصل القول في كل علم. ويعد كتابه هذا مرحلة حاسمة في تاريخ التصنيفات العلمية في العصر الوسيط: به ينتهي ما كان قبله من تردد، وبه تسترشد كل محاولة جديدة.

(د) آراؤه فيما بعد الطبيعة مزيج من الأرسطوطالية والأفلاطونية الجديدة العربية. موضوع الفلسفة الأولى الوجود ولواحقه (أي الجوهر والعرض، الكلي والجزئي، العلة والمعلول، القوة والفعل). الله الوحدة العليا أو الوحدة الخالقة، منه «تتنزل» الوحدات المخلوقة، لا بالصدور كما يذهب إليه ابن سينا، بل «بمشاركة فعلية» لا يحددها المؤلف ولكنه يرمي بها إلى صيانة التمايز بين اللامتناهي والمتناهي. وكل موجود، ما خلا الواحد، مركب من هيولي وصورة على ما قال ابن جبرول. الهيولى أصل الكثرة، والصورة أصل الكمال. الخليقة على ثلاث مراتب: العقل الكلي والنفس الكلية والعالم. وتضعف وحدة الموجود ويزداد تركيبه بقدر ابتعاده من موجده. وتفسر كمالاته المتعددة بصور عدة تقابلها، وهذا يخالف الأرسطوطالية ويتفق مع الأفلاطونية الجديدة، وقد قال به ابن جبرول. وكل ما هو مخلوق فله بدء، على ما بيَّن أوغسطين، فرأي أرسطو وابن سينا في قدم العالم غير مقبول.

(هـ) كتابه في خلود النفس رسالة صغيرة اقتبس مسائلها وأفكارها من مصادره المختلفة، ثلثاها من أقوال ابن سينا في طبيعيات الشفاء. جمع فيها الأدلة على الخلود فأضحت مرجعًا لمن جاء بعده. ميز بين الإدراك الحسي والإدراك العقلي، ورد إدراك الصور المعقولة إلى انفعال النفس بها عن عقل فعال مفارق كما يقول ابن سينا؛ غير أنه لم يتابع ابن سينا في قوله إن العقل الفعال هو عقل فلك القمر، بل قال إنه الله. وفي مسألة الخلود يرى تطبيق قواعد البرهان كما حددها أرسطو،

والبرهان يجب أن يؤخذ من ماهية الموضوع أو من خصائصه، والموضوع هنا النفس. وتبعًا لذلك لا يعوّل على الدليل المبني على العدالة الإلهية التي تأبى إلا أن تبقى النفس للثواب أو للعقاب، لأنه لا يراه برهانيًّا بالمعنى المتقدم. كذلك لا يعوّل على تدليل أفلاطون؛ فيقول إن هذا التدليل قائم على فكرة عن النفس مشتركة بين أنواع النفوس من نباتية وحيوانية وإنسانية، وإن من الواضح أن بقاء نفس النبات والحيوان بعد فساد الجسم لا فائدة منه أصلًا، فيدل بذلك على أنه أخطأ فكر أفلاطون. وأخيرًا يستمد من أرسطو تعريف النفس الناطقة الذي يجب أن يقوم عليه البرهان، فيبين خلود النفس باستقلال فعل التعقل عن الجسم لتجرد موضوعه. وهو يصطنع نظرية الأفلاطونية الجديدة في الجذب(33) فيقول إن النفس، حين يعيا الجسم بالتعب وتضعف مقاومته لها، تتحرر منه بالكلية وتتوجه نحو العالم المعقول ونحو الله بالذات، لا نحو عقل فلك القمر كما يقول ابن سينا. والنفس عنده تارة مبدأ حياة الجسم كما هي عند أرسطو، وطورًا شريكة الجسم كما يتصورها أفلاطون. خلقها الملائكة من مادة روحية بأمر الله، على نحو ما جاء في «تيماوس».

43- جيراردو دي كريمونا (؟ - 1187):

(أ) إيطالي. زميل جنديسالڤي بديوان طليطلة. كان كثير الإنتاج:ترجم من العربية بعض كتب أرسطو: التحليلات الثانية وشرح ثامسطيوس عليها، والسماع الطبيعي، والسماء والعالم، والكون والفساد، والمقالات الثلاث الأولى من الآثار العلوية؛ وكانت أجزاء الشفاء التي نقلها جنديسالڤي ويوحنا ابن داود حاوية الشيء الكثير مما في هذه الكتب. وترجم رسائل الكندي، منها رسالة العقل والمعقول، ورسالة النوم والرؤيا، ورسالة الماهيات الخمس؛ وقانون ابن سينا، وهو أكبر كتاب في الطب عرفه العصر الوسيط؛ والمجسطي لبطليموس، وهو من أمهات الكتب الفلكية؛ وكتاب الإيضاح في الخير المحض، وهو يدور على مبحث العلل ، فعرف بكتاب العلل، وكان يعزى إلى أرسطو. وهو مجموعة نصوص مختارة من كتاب مبادئ الإلهيات لأبروقلوس، نقلت إلى السريانية ثم إلى العربية، وقد شرحه غير واحد من المدرسيين؛ وكتاب المناظر للحسن بن الهيثم، وقد كان له أثر كبير جدًّا كما سنذكر في غير ما موضع؛ وشرح الفارابي على السماع الطبيعي؛ وكتابًا لإسكندر الأفروديسي.

44- هنري أرستيب:

(أ) هو من علماء صقلية الذين كانوا يترجمون من اليونانية. ترجم، قبل سنة 1162، المقالة الرابعة من الآثار العلوية، وكتاب المناظر لبطليموس، وكتاب المناظر لأقليدس؛ ومحاورتي فيدون ومينون لأفلاطون، ولم يكن الغربيون يعرفونهما. وفي ذلك الوقت ترجمت المبادئ الطبيعية لأبروقلوس. وليس من المستطاع إحصاء جميع الترجمات، فإن عددًا هائلًا من المخطوطات ما يزال مدفونًا في المكتبات.

الفصل الرابع

فلاسفة

45- برنار ونيبري دي شارتر:

(أ) هما أخوان نبغا بمدرسة شارتر (بفرنسا) التي كان أسسها فولبير تلميذ جربير سنة 990، وازدهرت في النصف الأول من القرن الثاني عشر، وظلت طوال القرن من أكثر المعاهد نشاطًا. كانت تعتمد في تعليم الخطابة على كبار الكتاب اللاتين تستمد منهم الشواهد، فتربي الذوق والأسلوب. وكانت أول معهد درس منطق أرسطو كاملًا، فإن كتب التحليلات الثانية والجدل والأغاليط كانت قد عرفت أثناء النصف الأول من القرن وسميت بالمنطق الجديد، وأطلق على كتب المقولات والعبارة والتحليلات الأولى اسم المنطق القديم؛ يضاف إلى ذلك كتب بويس المنطقية وترجمته لايساغوجي، وكتاب الجدل لشيشرون. وفي المجموعة الرباعية كانت تعلّم كتب بويس في الحساب والموسيقا، وهي مليئة بنظريات فيثاغورية في الوحدة والعدد؛ وكتبًا منقولة عن العربية في الرياضيات والفلك، وكتب بقراط وجالينوس في الطب. أما في الفلسفة فكان أساتذتها أفلاطونيين خلصاء يعتبرون «تيماوس» كتابهم الأكبر، ويتبعونه دون محاولة الملاءمة بينه وبين المقيدة.

(ب) علم برنار بالمدرسة من 1114 إلى 1119، وترأسها إلى 1124، وتوفي قبل 1130. يفسر الموجودات بأصول ثلاثة: الله، والمادة خلقها الله من العدم، والمثل القديمة دون أن تكون مساوية لله، على ما بينه چون سكوت أريچنا؛ على مثالها خلق الله صورًا اتحدت بالمادة الأولى التي كانت كتلة مضطربة كما صورها «تيماوس»، فبرنار يوفق بين أفلاطون وأرسطو بوضعه الصور في الجزئيات. غير أنه يجعل للصور وحدة وثباتًا ووجودًا كليًّا، بحيث يبدو من القائلين بالوجودية المسرفة (27 ب). وهو يتابع أفلاطون في القول بالنفس الكلية، وبأن فعل هذه النفس في الطبيعة، وفعل الصور في الجزئيات، يجريان بحسب نسب عددية.

(جـ) وعلّم تييري بالمدرسة سنة 1121، وبباريس سنة 1140، وعاد إلى شارتر في السنة التالية، وترأس المدرسة سنة 1150، وتوفي حوالى 1154. يشرح سفر التكوين بالمعاني الأفلاطونية الأربعة: الصانع والمثل والنفس الكلية والعناصر، ويرد كلا من هذه المعاني إلى علة من العلل الأربع عند أرسطو، ويوجد مثل هذا التأويل عند سنيكا في رسالته الخامسة والستين، ويوجد في مقدمة كتاب الربوبية أو أتولوجيا أرسطوطاليس العربية. ويرد كلا من المعاني الثلاثة الأولى إلى أقنوم من أقانيم الثالوث الأقدس، فيقول: الله الآب العلة الفاعلية، والله الابن العلة الصورية، والروح القدس العلة الغائية، والعناصر الأربعة العلة المادية. ولكنه يجعل من الروح القدس النفس الكلية، أو قوة الصانع التي بها تصور المادة؛ ويقول إن الألوهية «الصورة الجوهرية» للأشياء، فكأنه يقول بوحدة الوجود(34). وهو يطبق الاعتبارات الرياضية في الفلسفة

كالفيثاغوريين، فيسمي الله الوحدة العظمى، ويدعي إثبات وجود الله بأدلة رياضية، ويتصور الخلق يحدث عن الله كحدوث العدد عن الواحد. وتوجد عنده الآثار الأولى لآراء أرسطوطالية في المكان وحركة السماء الدائرية وثبات الأرض في مركز العالم.

46- جيوم دي كونسن (؟ - 1145):

(أ) فرنسي. تتلمذ لبرنار من 1110 إلى 1120، وعلّم بباريس حوالى 1122. يذهب هو أيضًا إلى رأي في الثالوث الأقدس أقرب إلى «تيماوس» منه إلى المسيحية، فيقول إن الابن أو الحكمة يولد «حين يرى الله على أي نحو سيخلق الأشياء وينظمها» وأن الروح القدس ينبثق «حين تمتد الإرادة الإلهية من القدرة والحكمة إلى خلق العالم و تدبيره» وأن الروح القدس نفس العالم «نفس واحدة بعينها في كل زمان ومكان تجعل بعض الموجودات يحيا وبعضها يحيا ويحس، وبعضًا آخر يحيا ويحس ويفكر» فهو إذن يعتبر الثالوث الأقدس لا بالإضافة إلى ذات الله، بل بالإضافة إلى العالم، ويقول بوحدة الوجود الطبيعي. وقد أثار احتجاجًا، فلما أراد أن ينكر أقواله كررها، كأنه لم يكن يرى الفرق بينها وبين العقيدة المسيحية.

(ب) وفي تفسير الطبيعة يُعوِّل على نظرية الجوهر الفرد(35) دون نظرية الهيولى والصورة، ويرى أن تضاف لجسم الإنسان جميع الوظائف النامية والحاسة المشتركة بينه وبين الحيوان، وألا تضاف للنفس سوى الأفعال الخاصة بالإنسان كالتعقل والاستدلال والتذكر، فقد كان قرأ ترجمة قسطنطين الإفريقي لكتب بقراط وچالينوس، وتأثر بما وجد فيها من وصف للوجهة الفسيولوجية في الإدراك الحسي. فهو إذن قد عمل على وضع علم طبيعي مستقل لا يستخدم سوى الجوهر الفرد والحركة، فلقي معارضة شديدة، وخاصة في مدرسة شارتر نفسها. ولكنه كان يرى أن مثل هذا العلم هو الذي يظهرنا على العلل، ويفسر الأشياء تفسيرًا معقولًا، فإنه يقول إن تفسير «النحو الذي يحدث عليه الشيء» ليس مخالفًا للكتاب المقدس، وإن المعارضة آتية من أناس «يجهلون قوى الطبيعة» وأنه «يجب البحث عن العلة في كل شيء، فإذا خفيت علينا لجأنا إلى الإيمان». ويحدد موقف خصومه وموقفه في العبارة الآتية: «سيقولون إننا لا نعلم كيف يحدث الشيء، وإننا نعلم أن الله يستطيع أن يحدثه. ولكن هل يحدث الله شيئًا دون أن يراه كيف هو، ودون أن يكون لديه سبب في كون الشيء على ما هو عليه، ودون أن يظهر منفعة الشيء؟» وتبعًا لذلك يفسر الكتاب المقدس تفسيرًا علميًّا أي «بقوى الطبيعة» أو العلل الفاعلية المادية، وكلما لم تسمح بذلك عبارة الكتاب قال إنها مجازية، مثل تكوين حواء من ضلع آدم. فهل كان أقل فهمًا لفكرة «العالم» من المحدثين؟

47- جيوم دي شامبو (1070 - 1120):

(أ) فرنسي. مشهور بالوجودية المسرفة، وأن يكون عاد عنها أو لطفها. أخذ أولًا عن روسلان، ثم عارضه. علّم بالمدرسة الكاتدرائية بباريس (نوتردام) ثم عين أسقفًا على شالون، وقد ضاعت كتبه المنطقية، وإنما يعرف مذهبه مما يروى عنه، وبخاصة من كتب تلميذه وناقده پيير أبيلار الذي اشتد في معارضته حتى حمله على تعديل رأيه في الكليات.

(ب) ذهب أول الأمر إلى أن الكلي موجود حقًّا بخلاف ما يزعمه روسلان، وأن أفراد النوع الواحد هم موجود واحد، ولا يختلفون إلا بالأعراض. فرد عليه أبيلار بحجة جاءت عند أرسطو في سياق مناقشته لنظرية المُثل الأفلاطونية قال: إذا كان كل إنسان هو كل النوع الإنساني، كان النوع بتمامه في سقراط الذي في روما وفي أفلاطون الذي في أثينا، ومن ثمة كان سقراط حيثما كانت الماهية الإنسانية، فيوجد في نفس الوقت في روما وفي أثينا، وهذا خلف.

(جـ) فعدّل جيوم رأيه قال: إن الماهية الكلية هي في الجزئي، ولكنها واحدة بعينها في كل جزئي، وتتمايز الجزئيات بالأعراض الطارئة على الماهية الكلية، كما أن النوع حاصل من عرض طارئ على الماهية الجنسية. فقال أبيلار: إن الجزئية أو الشخصية تتناول الموجود كله على السواء، ماهية وأعراضًا، فلو فرضنا زوال الأعراض لبقي الشيء في شخصيته ولم يكن كليًّا.

(د) فانتهى جيوم إلى أن قال: يمكن النظر إلى الجزئي من وجهتين: من حيث هو هو، أي من حيث هو متمايز عما عداه، ومن حيث «عدم اختلافه» عن بعض الموجودات، أي من حيث مشابهته لبعض الموجودات، ومن هذه الوجهة الثانية نحصل على الكلي. فاقترب بذلك من الرأي القائل إن الكلي ذهني مع وجود أصل له في الخارج.

48- بيير أبيلار (1079 - 1142):

(أ) فرنسي. هو أشهر رجال القرن في علم الجدل. تلقى عن روسلان، ثم استمع إلى جيوم دي شامبو وعارضه وهو متأثر بالاسمية. ثم غادر باريس وشرع يعلم الجدل في غير مدينة فأصاب نجاحًا كبيرًا. وبعد بضع سنين عاد إلى جيوم وعاد إلى المعارضة. وصنع مثل ذلك مع أساتذة آخرين. وعلّم بباريس فكان الأستاذ الذي يستبق إليه الطلاب ويعجبون به أشد الإعجاب. وعلم في مدن أخرى والنجاح العظيم حليفه دائمًا. وقضى حياته في اضطراب، يَنقد ويُنقد، ويتهم في عقيدته فيرد التهم. وأنكر مجمع كنسي بعض أقواله، فاحتكم إلى البابا، فحكم عليه البابا بالسكوت.

(ب) كان مؤمنًا يقدم النقل على العقل(36). وكان إلى جانب ذلك يحب الثقافة الوثنية لجمالها، وقد نظم قصيدة تعليمية وأناشيد تدل على ذوق وتضلع من الأدب. فكان يرى أن بين الحقيقة في صورتها القديمة والحقيقة في صورتها المسيحية اتصالًا واتفاقًا، ويعتقد أن فلاسفة اليونان قديسون، وأن سمو أخلاقهم هو الذي استحق لهم من لدن الله أن يوحي إليهم بأخفى الحقائق، وأن المعرفة الوحيدة التي فاتت أفلاطون لكي يكون مسيحيًّا كاملًا هي الأسرار المقدسة. كذلك يرى أن البراهمة وغيرهم من الحكماء كانوا ممهدين للمسيحية، ويدعوهم جميعًا مسيحيين بالطبع. فالتعاون ممكن بل ضروري بين الفلسفة والدين. الفلسفة، ولا سيما الجدل، تفيد في رفع اللاهوت إلى مقام العلم، فإن الجدل يعلّم التقسيم المنطقي، ويعلّم طريقة الشك المنهجي الذي يضع قضايا الإيمان موضع السؤال، ويستمد من الكتب المقدسة ومن كتب الآباء الأقوال المؤيدة والأقوال المعارضة في كل مسألة، ثم يستخلص الحل بالحجج العقلية، ويدحض الاعتراضات. أجل إن العقل لا يستطيع البرهنة على الأسرار، ولكن باستطاعته أن يقربها إلى الفهم بضروب من التشبيه والتمثيل.

(جـ) وتلك هي المبادئ التي يصدر عنها في كتاب يعتبر طريفًا بالإضافة إلى عصره اسمه «نعم ولا» Sic et non. يعرض فيه مائة وخمسين مسألة لاهوتية، وبإزاء كل مسألة النصوص التي تبدو متعارضة. ويعلن أنه إنما جمع هذه النصوص ليثير المسائل، ويبعث في النفوس الرغبة في الكشف عن وجه الحق فيها، ثم يحاول التوفيق. وطريقته في ذلك جدلية أكثر منها موضوعية، تقوم في رد الألفاظ إلى معنى واحد، من حيث إن اللفظ الواحد يختلف معنى باختلاف الكتاب والأزمان، وما إن نفطن إلى ذلك حتى يمحى التعارض. وقد كان هذا المنهج مألوفًا عند فقهاء القرن الحادي عشر في محاولتهم التوفيق بين النصوص الفقهية المختلفة. و لكنه لا يشفي الغليل هنا. ولا سيما أن أبيلار يقول إن طلابه كانوا يلتمسون أدلة فلسفية، وكانوا يقولون إن الكلام عبث إن لم يشفع بما يجعله معقولًا، وإنه يمتنع الإيمان بما لم يفهم أولًا. غير أن الجدل كان طاغيًا على الفلسفة حتى ليطمسها كما نبهنا على ذلك.

(د) أما في مسألة الكليات، فبعد أن عارض جيوم دي شامبو باسمية روسلان، حتى كان معاصروه يسمونه وتلاميذه بالاسميين، تمثل مذهب أرسطو في المعرفة، كما وجده في كتب بويس، على نحو أدق مما بلغ إليه غيره في عصره، فتوصل إلى حل جعل منه طليعة «الوجودية المعتدلة». فقد اقتنع بأن الألفاظ إنما هي كلية لأننا نقصد بها إلى دلالة كلية، وأن للأنواع والأجناس مقابلًا في الخارج، خلافًا لما ارتأى روسلان، وأن هذا المقابل هو «طبيعة الجزئي» مجردة من الأعراض، وأن الطبيعة واحدة في الجزئيات الحاصلة عليها. فالأنواع والأجناس ذاتية في الجزئيات، مجردة في العقل.

(هـ) وكان أبيلار من أهم المشتغلين بالأخلاق في زمانه. ووضع فيها كتابًا عنوانه «اعرف نفسك» هو حوار بين فيلسوف ومسيحي، يرمي به إلى استكشاف الأخلاق المسيحية بالعقل، فإنه يعتبرها مجرد «إصلاح» للأخلاق الطبيعية. وهو إذ يُرجع المسألة الخلقية إلى الضمير والنية، يرتب على ذلك أن الخطيئة شخصية، وأن لا محل لخطيئة أصلية موروثة عن أبينا آدم؛ وأن الخلاص أمر شخصي كذلك، وأن استحقاقات المسيح لا تعود علينا -مما كان موضوعًا لاتهامه بالزيغ عن الدين، ودليلًا على ميل قوي إلى الناحية الطبيعية دون حسبان للناحية الفائقة للطبيعة.

49- جلبير دي لا بوري (1076 - 1154):

(أ) فرنسي. تلميذ برنادر دي شارتر، وأستاذ بمدرسة شارتر اثنتي عشرة سنة ونيفًا، ورئيس عليها بعد برنار، دون أن يصطبغ بصبغتها، فقد كان منطقيًّا بنوع خاص. ثم علم بباريس سنة 1141. وفي السنة التالية عين أسقفًا فشغل منصبه دون أن ينقطع عن التعليم.

(ب) وضع كتاب «المبادئ الستة» ليكمل كتاب أرسطو في المقولات، فعني بالست الأخيرة منها، وكان أرسطو قد أجمل الكلام عليها في فصل واحد لا يجاوز عشرين سطرًا. قسم المقولات إلى قسمين: «الصور الذاتية» وهي الجوهر ومحمولاته الضرورية الكم والكيف والإضافة؛ و«الصور العرضية» وهي باقي المقولات التي تلحق الجوهر من جراء علاقاته بجواهر الأخرى:

الفعل والانفعال والمكان والزمان والوضع والملك. وواضح أن هذا التقسيم غير محكم، إذ ليست الإضافة «صورة ذاتية» ولكنها نسبة بين طرفين. وما لبث الكتاب أن صار مدرسيًّا يعلم ويشرح مع كتب أرسطو وكتاب فورفوريوس (إيساغوجي) إلى نهاية العصر الوسيط. وكان من شراحه ألبرت الأكبر في القرن الثالث عشر.

(جـ) ويبدو استقلاله عن مدرسة شارتر في معارضته الوجودية المسرفة التي كانت مرعية فيها؛ فإنه يذهب إلى مثل موقف أبيلار فيقول: «إن الماهيات أو الصور متحققة في الأفراد متكثرة بتكثرها، وإن أصل المعاني الكلية أن العقل يدرك المشابهات الجوهرية بين الموجودات ويكوّن منها «وحدة ذهنية» هي الجنس أو النوع.

50- جون أوف سالسبوري (1117 - 1180):

(أ) إلى جانب هؤلاء الفلاسفة الذين اتخذوا الجدل منهجًا للمعرفة، وجدت في باريس على الخصوص، طائفة اشتغلت بالجدل لأجل الجدل، واصطنعت الشك على ما كان يفعل سوفسطائيو اليونان. وقد عاون على ذلك ظهور كتب «المنطق الجديد» إذ وجدوا فيها أبوابًا للتأويل والتخريج والمغالطة. أشهر هؤلاء إنجليزي يدعى آدم، كان يعلّم المجموعة الثلاثية في مدرسة بالقرب من «الجسر الصغير» على نهر السين، فسمي «أدان دي بتي بون». نشر سنة 1132 كتابًا في «الفن الجدلي» يعد آية السفسطة في عصره.

(ب) وچون أوف سالسبوري إنجليزي آخر تأثر بالشك، ولكنه لم يمض إلى حد الارتياب المطلق، بل حاول أن يفرق بين الحقائق الثابتة بالحس أو بالعقل، وبين المسائل الخفية، لكي يعين للعقل حدوده، فيعلق الحكم بشأنها، أو يقنع فيها بالاحتمال، أو يقبل تعاليم الإيمان. هبط باريس سنة 1136 وشرع يختلف إلى مشاهير الأساتذة فيها وفي شارتر، على ما كان يصنع كثير من مواطنيه، فاستمع إلى دروس أبيلار وجيوم دي كونش وچلبير دي لا پوري وأدان دي بتي بون وغيرهم. عاد إلى إنجلترا فكان كاتب السر لرئيس أساقفة كنتربري سنة 1148، وكان من مستشاري البابا أدريان الرابع وقد رآه بروما عدة مرات، وتولى سنة 1162 كتابة سر توماس بكت مستشار الملك هنري الثاني، وتضامن معه في خصومته للملك، ورافقه إلى منفاه، وشهد اغتياله في كاتدرائيته. وأخيرًا عين أسقفًا على شارتر سنة 1176. فهو يعد الحلقة الأولى في السلسلة الطويلة من الإنجليز الذين كانوا رجال دين ودولة وأدب وفلسفة معًا.

(جـ) من مؤلفاته منظومة «مذاهب الفلاسفة» يخصص القسم الأول منها لتاريخ الفلسفة عند اليونان والرومان، ويورد فيها آراء أساتذته بفرنسا ويناقشها ويصف حياته الدراسية، فيرسم صورة شاملة للمدارس الفلسفية في عصره. وكتاب جامع في المنطق سماه «Metalogicus». وكتاب في الأخلاق والسياسة أسماه «Policraticus» مليء بالأفكار والعبارات الرواقية مأخوذة عن شيشرون بنوع خاص.

(د) كان معجبًا بشيشرون، وعنه أخذ الشك المعتدل الذي يميز بين ما يُعلم وما لا يُعلم. ووسيلة التمييز سعة الاطلاع، فإن الذي لا يعرف سوى مذهب واحد في مسألة بعينها يميل طبعًا إلى التسليم به لعدم استطاعته الاختيار، بينما المطلع يقف على آراء وحجج متعارضة فيعلق حكمه. ومما لا يُعلم جميع المسائل المتعلقة بالله، ومسألة ما إذا كان للملائكة أجسام وما هي، ومسائل الجوهر والكمية، وقوى النفس، وأصل النفس وفاعليتها، والجبر والاختيار والاتفاق، والمادة والحركة ومبادئ الأجسام، واللانهاية في العدد وفي قسمة المقدار المتصل، والزمان والمكان، والكليات، وقد أنفق الفلاسفة من الوقت في مناقشتها أكثر مما أنفق القياصرة في فتح العالم، ومسائل الفضائل والرذائل مزاولتها وغايتها وأصلها، وعلل الظواهر الطبيعية كالمد والجزر وفيضان النيل، وتزايد الأخلاط وتناقصها في الحيوان تبعًا لوجوه القمر، وغير ذلك كثير من أسرار الوجود. فمجال الشك واسع كما يبدو. ولكن ليس يعني ذلك وجوب الكف عن بحث تلك المسائل والانصراف عن العلم. كلا، بل ينبغي محاولة استكشاف الحل الواضح فيها. مثال ذلك مسألة الكليات، فإن لها وجهين: أحدهما هو: على أي نحو توجد الكليات؟ وهذا ما لا نعلمه، والوجه الآخر هو: كيف نكتسب الكليات؟ وهذا نعلمه بأن العقل يميز العناصر المشتركة في موجودات عدة فيجمعها في معنى الجنس والنوع. وعلى هذا النحو يمكن الوصول إلى شيء من الحق بالتفرقة بين ما هو ميسر للعقل وما ليس بميسر. وما كان تهجم المتهجمين على الدين باسم العقل إلا نتيجة الإسراف في الثقة بالعقل!

51- ألان دي ليل (1125 - 1203):

(أ) فرنسي. أستاذ بباريس ومونپليي. لا ينتمي لمذهب معين، ولكنه أخذ عن مدرسة شارتر أفكارها الأفلاطونية والفيثاغورية والأرسطوطالية، وعن بويس بعض تعاليم أرسطو، وكان من أوائل الغربيين الذين عرفوا كتاب العلل لأبروقلوس مترجمًا عن العربية، وقرأ بعض الكتب الفلكية المنقولة عن العربية أيضًا.

(ب) المأثور عنه فكرتان: إحداهما أن الحجة النقلية ليست قاطعة ملزمة بدليل أن المفكرين المتعارضين يلائمون بينها وبين آرائهم، فالسلطة «صنم أنفه من شمع ينثني وفقًا لمشيئة العابد» فلا بد من التعويل على الحجة العقلية. والفكرة الأخرى أن الدليل العقلي في أكمل صوره هو الدليل الرياضي كما جاء في هندسة أقليدس وفي كتاب العلل، يسلسل القضايا والبراهين ابتداء من حدود تعين معاني الألفاظ، مثل علة وجوهر ومادة وصورة.. إلخ، ومبادئ متعارفة معلومة بداهة، وأصول موضوعة ليست معلومة بداهة ولا مبرهنة بل تسلم تسليمًا. وفي اللاهوت المبادئ الأولى أصول موضوعة مسلمة بالإيمان، ويمكن تسميتها ألغازًا أو «رموزًا» للدلالة على عمقها وخفائها؛ ليس الغرض التدليل عليها، بل تعقلها بقدر المستطاع، وإقناع غير المؤمنين بقبولها، وهم لا يسلمون بالنقل، ويضطرون المؤمن إلى الالتجاء للعقل. وفي كتاب «قواعد اللاهوت» ينهج آلان هذا المنهج فيضع مائة وخمسًا وعشرين قاعدة يبرهن على كل واحدة بالطريقة الرياضية. وهو ينبه على أن قواعد المنطق والآجرومية لا تطبق في اللهوت، إذ ليس في الله محمول متمايز من

الموضوع ؛ فإذا تحدثنا عن صفات الله وجب أن نعلم أن المحمولات المندرجة تحت المقولات الثلاث الأولى، وهي الجوهر والكيف والكم، مثل موجود وحكيم وكبير، لا تطلق إلا على الذات، وأن المحمولات الداخلة في المقولات الباقية، مثل خالق وهو محمول داخل في مقولة الفعل، تدل على تعلق الأشياء بالله وعلى كثرة مفعولات الله، لا على علاقة لله بالأشياء أو على كثرة قوى وأفعال فيه. ويلي ذلك معجم بمعاني الألفاظ حين تطلق على الله.

(جـ) ومما يذكر عنه أنه أخطأ فهم نظرية أرسطو في الهيولى والصورة، فظن الهيولى «شيئًا قديمًا» أي مادة قائمة ومن ثمة مصورة، وظن الصورة مجموع الخصائص بدل أن يتصورها المبدأ المكون للشيء والصادرة عنه الخصائص. ونجد عنده برهان المحرك الأول لأرسطو، ودليل الأفلاطونية الجديدة على روحانية النفس، ذلك الدليل الذي صادفناه عند القديس أوغسطين والذي سيصطنعه ديكارت، ومؤداه أنه يمكن تعقل ما يحيي الجسم دون التفكير في الجسمية، وإذن فليس مبدأ الحياة جسميًّا. وله حجة في الخلود سيتخذ بسكال حجة مثلها: يقول إن كانت النفس فانية واعتقدتها خالدة فلا ضير عليك، وإن كانت خالدة واعتقدتها فانية فهنالك الخسران.

52- مادية ووحدة وجود ومانوية:

(أ) إلى جانب من تقدم ذكرهم من الذين كانوا يعملون على تعقل دينهم بما حصلوا من الفلسفة، وجد أنصار للمادية حوالى منتصف القرن يرجعون في العلم الطبيعي والأخلاق إلى أبيقور ولوكريس(37)، ويقولون بفناء النفس بعد الموت واستحالة البعث، ويردون على قول بعض معاصريهم (مثل جيوم دي كونش) بروحانية كل مبدأ حيوي، فيقولون إذا كان مبدأ الحياة الحيوانية يفنى كما تقرون فَلِمَ لا تفنى الإنسانية؟

(ب) ووجد أنصار لمذهب وحدة الوجود، فقال أموري دي بين (؟- 1207) وكان أستاذًا للاهوت بباريس، إن الموجود الأوحد يعلن مظاهر من ذاته، وهذا معنى الخلق، وترجع الموجودات إليه، ورجوع الإنسان تأليه الإنسان. ورتب تلاميذه على هذا المبدأ نتائج دينية خلقية. قالوا: إن الأقانيم الثلاثة الإلهية مخلوقات تتجسد جميعًا، وكل إنسان فهو عضو إلهي كالمسيح، وجميع آيات الكتب المقدسة في الألوهية تنطبق على كل واحد منا. ولما كان الإنسان عضوًا إلهيًّا فهو فوق الخطيئة؛ ولما كان كل فعل إنساني صادرًا عن الله الموجود الأوحد فلا تمايز بين الخير والشر، ولا موجب من ثمة لإباء أي شيء على الطبيعة.

(جـ) وكذلك ذهب داڤيد دي دينان البلجيكي إلى أن الوجود واحد. وله في ذلك حجة منطقية بحتة حيث يقول: لكي يختلف شيئان يجب أن يكون فيهما عنصر مشترك وعنصر فاصل أو فارق؛ وليس هناك جنس مشترك بين المادة والروح؛ فليس هناك شيء يفصل بينهما، فهما إذن واحد بالماهية، واحد غير معين يظهر في الأجسام وفيما يسمى الأرواح. وقد أنكر مجمع كنسي عقد بباريس سنة 1210 هذا المذهب، فاتصل داڤيد بالبابا في تلك السنة، وهذا كل ما يعلم من حياته.

(د) ونزح من بلغاريا ما نويون يدعون الكاتار أي الأطهار باليونانية، وانتشروا في إيطاليا وفرنسا، وبخاصة في مقاطعة ألبي بجنوب فرنسا، فدعوا لذلك ألبيجوي، واستفحل أمرهم وزعزعوا أسس المجتمع بما كانوا يعلِّمون من تحريم الزواج والأنسال والتحرر من كل سلطة، وما كانوا يرتكبون من اغتيال الكاثوليك أكليريكيين ومدنيين نهب الكنائس والأديرة. وقد استنفدت الكنيسة معهم جميع وسائل الإقناع طوال القرن، إلى أن اضطر البابا إلى أن يعلن عليهم حربًا صليبية. فكانت هذه الفرقة من أظهر الأمثلة على ما للأفكار من قوة الدفع إلى العمل مهما يبد العمل شاذًّا جريئًا.

الفصل الخامس

لاهوتيون

53- لاهوت وتصوف:

(أ) فوق ما ذكرناه في الفصل السابق من معالجة للمسائل اللاهوتية بالفلسفة، نجد في هذا القرن لاهوتيين لم يأخذوا من الفلسفة بغير المنهج المنطقي، وآخرين نزعوا إلى التصوف، مع اختلاف في المزاج؛ إذ مال بعضهم مع العاطفة، ورمى البعض الآخر إلى التأمل العقلي.

(ب) فكان من الطائفة الأولى پيير لومبار الإيطالي (؟ - 1164) أشهر مؤلفي كتب «الأحكام» (36 أ) حتى سمي «أستاذ الأحكام». رتب مسائل اللاهوت وعرض بإزاء كل مسألة حجج الإثبات ثم حجج النفي، على ما يقتضي علم الجدل. ولكنه اقتصر على هذا التنظيم، فلم يقطع برأي إلا فيما ندر، ولم يضع مذهبًا. وصار كتابه بعد وفاته وأثناء القرن الثالث عشر أساس التعليم اللاهوتي، فكان الأساتذة يشرحونه كل على حسب مذهبه.

(جـ) وكان القديس برنار (1091 - 1153) متصوفًا كبيرًا يغذي محبة الله بالعاطفة، ويطلب غبطة الجذب. وكان له تلاميذ، وأتباع عنوا بمواصلة مجهوده وتفصيل تعليمه. لم ينكر ما قد يكون للفلسفة من نفع، ولم يحمل على الفلاسفة والجدليين إجمالًا، كما صنع بعض المتعنتين، ولكنه كان يرى أن العلوم العقلية أدنى بكثير من العلوم الدينية، ويراقب الفلاسفة في تعرضهم للاهوت فيحمل على الزائغين منهم ويرفع أمرهم إلى المجامع الكنسية. وهكذا كان عظيم الأثر إيجابًا وسلبًا.

(د) وكان أكبر ممثلي التصوف العقلي ينتمون إلى دير سان ڤيكتور الأوغسطيني بباريس. وفي مقدمتهم هوج دي سان ڤيكتور وتلميذه ريشار.

54- هوج دي سان ڤيكتور (1096-1141):

(أ) سكسوني. قصد إلى باريس في الثامنة عشرة ودخل دير سان فيكتور، وبعد عشر سنين صار أستاذًا فيه. ثم ترأس التعليم من سنة 1133 إلى وفاته. له كتاب جامع في سبع مقالات: الثلاث الأولى في الفنون الحرة، والثلاث التالية في اللاهوت، والأخيرة في التأمل. فالكتاب ملخص العلم العقلي والديني في عهده. وله شرح على «المراتب السماوية» لديونيسيوس ترجمة چون سكوت أريچنا، يصحح فيه العبارات المشككة بحيث تدل على وجود حقيقي للمخلوقات، وتستبعد وحدة الوجود.

(ب) وهو يقيم التصوف على نظرية في المعرفة، فيرى أن المعرفة الإنسانية على ثلاث درجات: الدرجة الأولى معرفة العالم المحسوس بالحس والخيال والتجريد، ويسمى هذه الدرجة «عين الجسم Oculus Carnis ويفهم التجريد بالمعنى الأرسطوطالي، مثل أبيلار وچون سالسبوري، فيميز بين الإحساس والتخيل من جهة، والفكر المجرد الكلي من جهة أخرى، ويفسر

الصورة المجردة «بفعل العقل الفعال في المخيلة» أي بأنها الصورة المحسوسة يشرق عليها العقل الفعال فتتضح معالمها الجوهرية وتتحدد -والدرجة الثانية معرفة النفس لذاتها، ويسميها «عين العقل» Oculus Rationis فإنه يرى أن الشعور بالذات يشهد بوجود النفس،وأن هذا الشعور هو المعرفة الأولى، وأن الحكيم يستكشف في ذاته جوهرية النفس وروحانيتها وحضورها في الجسم كله، وأن النفس هي الشخص، وأن الجسم لا يشارك في الشخصية الإنسانية إلا لكونه متصلًا بالنفس.- والدرجة الثالثة معرفة الله، ويسميها «عين المشاهدة» Oculus Contemplationis. وهي غير البرهنة على وجود الله، فإن هذا الوجود يصل إليه التفكير في التجربة باطنة وظاهرة. التجربة الباطنة تظهرنا على وجود شخصية علمها بذاتها محدود من جهة الزمان، فيتأدى التفكير إلى أن لها بداية، ومن هنا يتأدى إلى موجود هو أصل ما عداه من الموجودات. والتجربة الظاهرة تشهد بتغير الأشياء،ويدل التغير على أن للأشياء بداية وعلى وجود الخالق. -وكما أن لكل عين من عيون النفس الثلاث موضوعًا خاصًّا، فإن هناك «رؤية» خاصة لكل منها: فالتفكير Cogitatio نظرية سطحية، والتأمل Meditatio تفكير متصل مرو في نقطة معينة، والمشاهدة Contemplatio حدس عميق شامل. -وهذه نظرية سيتقلدها من ذلك العصر إلى أيامنا طائفة من الفلاسفة «العقليين» فيزعمون أن لنا قوة إدراك ذات النفس وذات الله، حتى إذا ما بين الفلاسفة الحسيون أن ليس لنا مثل هذين الإدراكين، تطرق الشك إلى موضوعهما، وترتب على هذا الشك نتائج خطيرة. والرأي الحق أننا ندرك النفس والله، لا إدراكًا مباشرًا، بل بالاستدلال بناء على مبدأ العلية.

55- ريشار دي سان ڤيكتور (؟ - 1173):

(أ) أسكوتلاندي. تتلمذ لهوج ثم ترأس المدرسة من 1162 إلى وفاته. كان منطقيًّا بارعًا، ظاهر الميل لتعزيز نصيب العقل في اللاهوت. نظريته في المعرفة قريبة من نظرية أستاذه. فهو يذهب إلى أن لنا ثلاث قوى مدركة هي، بعد الحواس الظاهرة، المخيلة والعقل والفهم: المخيلة تدرك حضور الأجسام؛ ويدرك العقل الأمور الغائبة والخفية بوساطة ما هو حاضر في المخيلة، مثل إدراك ماهيات الأجسام، وإدراك العلل بمعلولاتها؛ بينما الفهم يدرك اللاجسميات إدراكًا مباشرًا، ويستغني عن المخيلة والعقل، وموضوعاته المبادئ الأولى النظرية (كمبدأ عدم التناقض ومبدأ العلية) والمبادئ الأولى الخلقية، والنفس، وفي قمته «المشاهدة» تجاوز كل معقول وتبلغ إلى الله، وشرطها الضروري تطهير النفس. ويميز هنا ثلاث درجات: اتساع الذهن dilatatio mentis حين يُدرك الله بالصور المستمدة من الطبيعة وجمالها المحسوس؛ وارتفاع الذهن Sublevatio mentis حيث يُدرك الله بوساطة معرفة النفس، كما يرى الشيء في المرآة؛ وانجذاب الذهن alienatio mentis حين يتأمل الله في حقيقته الخالصة، وهذه الحالة الأخيرة نادرة الوقوع في الحياة العاجلة، ولا تكفي طهارة النفس للبلوغ إليها، بل لا بد من النعمة الإلهية. فهذه النظرية صادرة، مثل نظرية هوج، عن المعرفة الصوفية المجانية من لدن الله؛ فما إن تنقل إلى الميدان العقلي البحث حتى تصير خاطئة خطرة كما أسلفنا.

الباب الثالث

أوج الفلسفة المدرسية

(القرن الثالث عشر)

الفصل الأول

نشأة الجامعات

56- التعليم ونظامه:

(أ) القرن الثالث عشر أبهى عهود العصر الوسيط، فيه تكونت الممالك الأوربية الحديثة، وآتت الحروب الصليبية ثمارًا لم تكن مقصودة منها، ولكنها كانت ذات أثر كبير في تطور أوربا، فتوثقت العلاقات الثقافية بين الغرب والشرق، وفتح البحر المتوسط للتجارة الأوربية، فبرزت الطبقة الوسطى (البورجوازية) ونافست بثرائها نفوذ الأشراف، وناصرت العلم والفن، فقامت الكاتدرائيات البديعة تملأ أرض أوربا، وازدهر أدب محلي باللغات الحية في قصص نثرية وشعرية تفيض بأفكار العصر، وأخلاقه وعواطفه(38).

(ب) في هذا الوسط وثبت الفلسفة ووثب اللاهوت وثبة كبرى، وبلغ العلمان أوجهما بسرعة مدهشة. ويرجع الفضل في ذلك إلى عاملين رئيسيين: أحدهما استبحار التعليم، فنشأت الجامعات، وتكاثرت خلال القرن المدارس الخاصة، رهبانية وأسقفية، وكان أشهرها «السوربون» أقامها سنة 1253 روبير دي سوربون (1201 - 1274) كاهن الملك لويس التاسع. والعامل الآخر الكتب المنقولة عن العربية واليونانية، وبخاصة كتب أرسطو وشراحه. فنبغ في نفس الوقت عدد من كبار الفلاسفة واللاهوتيين لم يعهد له نظير منذ أمد بعيد. وكان المركزان الرئيسيان فرنسا وإنجلترا، الأولى سباقة كما كانت في القرن السالف، والثانية تابعة من قرب. ويليهما إيطاليا وألمانيا. فكان كل شعب يساهم في العمل بمزاجه ومواهبه: اللاتين يؤثرون النظر والاستدلال والترتيب والتوضيح، والإنجليز يتوجهون إلى العلم الواقعي، ويجمعون إليه المثالية الأفلاطونية، والألمان يكدسون المعارف، ويميلون إلى تصوف الأفلاطونية الجديدة.

(جـ) وأول جامعة قامت بباريس؛ فقد كانت مدارس هذه العاصمة اكتسبت شهرة أوربية، وبالأخص في المنطق واللاهوت، فكان يؤمها الطلاب من جميع أرجاء القارة، ثم ينقلبون عنها وينتشرون في كل صوب. ففي سنة 1200 بلغ إحساس الأساتذة والطلاب بقوتهم مبلغًا دفعهم إلى أن يجتمعوا ويعلنوا استقلالهم عن السلطة الأسقفية، واختصاص المدارس باختيار الأساتذة ومنح الإجازات العلمية. فاعترف الملك فيليب أوجست باتحاد المدارس، واعترف به البابا، وذلك مدلول لفظ الجامعة Universitas في العصر الوسيط: لم يكن هناك هيئة منظمة تشتمل على كليات، بل كان المقصود مجموع الأشخاص، من الأساتذة والطلاب، المعنيين بالعلم في مدينة ما. على أن

اتفاق المصالح جمع الأساتذة شيئًا فشيئًا في طوائف أربع: اللاهوتيون، والفنانون أي معلمو الفنون الحرة، والفقهاء، والأطباء. أما الطلاب (وكان أكبرهم عددًا طلاب الفنون) فكانوا يجتمعون بحسب الجنسية في اتحادات تمثل الجامعة بأكملها. أجل إن أول جامعة منظمة كانت جامعة بولونيا (بإيطاليا) ولكنها كانت قبل كل شيء معهد دراسات فقهية أخذتها عن بيزنطة، ولم تقم بها كلية نظامية للاهوت إلا سنة 1352. فمن جهة الفلسفة واللاهوت كانت جامعة باريس الأولى زمنًا ومقامًا.

(د) وقامت جامعة أكسفورد بعد جامعة باريس بقليل، وعلى غرارها وبمعونة نفر من خيرة أساتذتها. وكان رجالها يرون المثل الأعلى للعلم في كتاب المناظر للحسن بن الهيثم أكثر منه في طبيعيات أرسطو التي هي في الواقع أقرب إلى الفلسفة منها إلى الرياضيات؛ فكان تعليم المجموعة الرباعية فيها موضع عناية كبرى، بينما كان لا يكاد يذكر في جامعة باريس. ثم قامت جامعة كمبردج، وكانت أقل أهمية، ولم يتم تنظيمها قبل القرن الرابع عشر. ثم توالت الجامعات في أنحاء أوربا.

(هـ) وقد اختلفت(39) على التعليم أحوال؛ وبحسبنا هنا أن نذكر نظام التعليم بباريس حوالى سنة 1270. كان الطالب ينتسب لأستاذ ويلزمه فيتبعه في تنقله من مدينة إلى أخرى. وكانت دراسته مرانًا على التدريس، لأنه كان يعتبر مرشحًا لمنصب الأستاذية بحيث إذا بلغ إليه لم يختلف عمله إلا في كونه يؤديه بصفة جدية ويعتمد على نفسه. وكانت الدرجات العلمية ثلاثًا: البكالوريا والليسانس والأستاذية. فكان طالب الفنون يؤدي امتحان البكالوريا أمام ثلاثة أساتذة (أو أربعة فيما بعد) فإذا ما نجح شرع يناقش علنًا، برياسة الأستاذ الذي اختاره، مسائل مختلفًا عليها، فيورد الحجج المتعارضة ويردفها بالحلول. بعد ذلك «يقرأ» أي يشرح المتون(40) المعينة مدة سنتين، فيحصل على الليسانس. ثم يتقدم للأستاذية، فيلقي درسه الأول، فينال اللقب. وكان معظم الحائزين على الأستاذية في الفنون ينقطعون عن التدريس فيغادرون الجامعة، أو يتوجهون فيها إلى دراسات أخرى؛ إذ أن دراسة الفنون كانت تمهيدًا وإعدادًا للدراسات اللاهوتية أو الفقهية أو الطبية، فيتقدمون فيها إلى الدرجات الثلاث. وكان بوسع كل حاصل على درجة أن يفتح مدرسة، فكانت حرية التعليم تامة، فاتسع نطاقه. وكان الحد الأدنى في دراسة الفنون ست سنين، وفي دراسة اللاهوت ثمانيًا. وكان الحد الأدنى لسن الأستاذية العشرين للفنون، والرابعة والثلاثين للاهوت.

(و) وفي جميع مراحل التعليم نجد طريقتين: شرح متن ومناقشة الشرح أصل الكتب المعروفة بالشروح Commentaria. أما المناقشة فكانت على نوعين: مناقشة خاصة يعرض فيها الأستاذ مسائل متصلة بالدراسة؛ ومناقشة عامة يشهدها الجمهور وتعقد مرتين في العام: قبيل عيد الفصح وقبيل عيد الميلاد؛ يعرض فيها الحضور على الأستاذ المترئس الجلسة مسائل خلافية، فينهض من ناحية معترض أو أكثر، ومن ناحية أخرى مجاوب، ولا يتدخل الأستاذ إلا ليؤيد أو يصحح أو يكمل ردود مجاوبه؛ وفي جلسة تالية يتناول الأستاذ المسائل واحدة بعد أخرى، فيجمع الآراء والأدلة، ويلخص الاعتراضات والأجوبة، ويعالج النقط التي تركها المجاوب معلقة عمدًا، ويقدم

حله الخاص مؤيدًا بالأدلة، حتى إذا ما فرغ من ذلك دوَّن المناقشة ونشرها.وهذا أصل الكتب المعروفة بالمسائل الخلافية Questiones disputatae، والكتب المدعوة بالمناقشات المنوعة Quod libeta. يضاف إليها نوعان من التأليف: المجموعات Summae تعرض مجموع المسائل مرتبة ترتيبًا منطقيًّا، والرسائل تعالج كل منها مسألة خاصة.

(ز) ولم يكن للفلسفة دراسة قائمة برأسها(41)، وإنما كان يدرس شيء منها بكلية الفنون، أهمه المنطق، وشيء آخر بكلية اللاهوت لاتصاله بشرح العقائد، بحيث أن تعلم الفلسفة كان يقتضي الاختلاف إلى دروس الفنانين واللاهوتيين وكان فريق من أساتذة الفنون يتخصصون في المجموعة الثلاثية اللغوية والمنطقية، ويتشبثون بهذا التخصص فيأبون أن يجاوزوه إلى اللاهوت. فلما عرفت كتب أرسطو في الطبيعة وما بعد الطبيعة و الأخلاق، وجد أمثال هؤلاء الأساتذة مجالًا جديدًا للتعليم المستقل عن اللاهوت. فالجدليون هم في هذا القرن أيضًا ممثلو الفلسفة البحتة.

57- النزاع حول أرسطو:

(أ) من أبرز مظاهر الحياة الفكرية في القرن الثالث عشر النزاع حول أرسطو. فقد أثارت كتبه ضجة هائلة لما تضمنته من قضايا معارضة للدين. وأول ما قامت الضجة في باريس. ففي جامعتها، وما كادت تتكون، ظهرت لأول مرة ترجمات طليطلة لأرسطو وشراحه الإسلاميين؛ وبعد ذلك بقليل جاءت من القسطنطينية نسخة يونانية من كتاب ما بعد الطبيعة سرعان ما ترجمت وشرحت فخشيت السلطة الدينية سوء العاقبة على العقيدة، وأنكر مجمع كنسي عقد بباريس سنة 1210 «كتب أرسطو وشروحها في الفلسفة الطبيعية» وحظر تدريسها. وفي سنة 1215 نشرت «لائحة» الجامعة، وقد وضعها نائب البابا، فإذا بها تنص على الاستمرار في تدريس منطق أرسطو، وتبيح تدريس كتاب الأخلاق، ولكنها تؤيد تحريم كتبه الطبيعية وشروحها، وتحرم تدريس كتاب ما بعد الطبيعة وشروحه.

(ب) على أن هذا التحريم كان منصبًا على استخدام تلك الكتب في التدريس فقط، ولم يكن يتناول الدراسة الخاصة ولا تدوين الشروح. ثم إنه كان مقصورًا على باريس لصدوره عن سلطة محلية محدودة الاختصاص. فلما أنشئت جامعة تولوز سنة 1229، برعاية نائب البابا، أعلنت عزمها على تدريس الكتب المحرمة بباريس، وكان ذلك منها وسيلة لاجتذاب الطلاب ودليلًا على تطور الأفكار، وبعد سنتين رأى البابا، إزاء اتساع الإقبال على كتب أرسطو، أن يعهد إلى لجنة قوامها ثلاثة أساتذة من جامعة باريس في فحصها واستخلاص المفيد منها. ولكن اللجنة لم تتم مهمتها. غير أن مجرد تكوينها اعتبر مؤذنًا بقرب رفع التحريم وشجع على استباق صدوره. فأخذت كتب أرسطو تنتشر في فرنسا وإنجلترا وألمانيا؛ ولم يوقف هذا الانتشار تكرار التحريم وإلزام جامعة تولوز به سنتي 1245 و1263، حتى كان من كلية الفنون الباريسية أن أثبتت كتاب النفس في برنامجها لسنة 1252، وسائر كتب أرسطو في 19 مارس 1255، دون أن يعترض البابا على أحد القرارين. ومن جهة أخرى كان القديس توما الأكويني يضع الشروح عليها، ويطلب إلى زميله في الرهبنة، جيوم دي موربكي، وهما في بلاط البابا، النهوض بترجمة جديدة لها عن

اليونانية. ودارت الأيام دورتها وانتهى الأمر سنة 1366 بأن ألزمت السلطة البابوية طلاب الليسانس في الفنون بدراسة تلك الكتب. فلم يكن التحريم صادرًا عن نفور من العلم، بل عن رغبة في التريث، وحماية النفوس من الضلال، وتلك هي الوظيفة التي تعتقد الكنيسة أنها مندوبة إليها قبل كل شيء.

(جـ) فالفلسفة في القرن الثالث عشر عبارة عن مختلف المواقف من أرسطو وابن سينا وابن رشد. يأخذ الأوغسطينيون من الأفكار الجديدة طائفة يكملون بها مذهبهم مع شيء من التأويل، وينبذون طائفة أخرى. يأخذون عن ابن سينا إشراق العقل الفعال(42)، إلا أنهم يضيفون لله المعاني التي يضيفها ابن سينا لعقل فلك القمر، ولم يكن أوغسطين قد عني بالمعاني المجردة:وهذا ما سمي حديثًا بالأوغسطينية الضاربة إلى السينوية augustinisme avic ennisant. ومما يأخذون عن أرسطو نظرية الهيولى(43) والصورة، ولكنهم يتصورون الهيولى ذات وجود خاص مستقل عن الصورة النوعية، على ما تصورتها الأفلاطونية الجديدة؛ ويجعلون التجوهر من هيولي وصورة شاملًا للنفوس الإنسانية والملائكة أيضًا، وكان أوغسطين أثار المسألة وتردد فيها؛ ويكثرون الصور في الأجسام المركبة ومنها الإنسان، على ما ذهب إليه أفلاطون في «تيماوس» حيث جعل للإنسان ثلاث نفوس. ومما ينبذون فكرة صدور الموجودات عن الله صدورًا ضروريًّا قديمًا كما عرضها ابن سينا.

(د) وتظهر الأرسطوطالية المسيحية(44)، ينهض بها فريق من الدومنيكان. أولهم القديس ألبرت الأكبر، ولكنه لم يوفق تمام التوفيق في استغلالها. فقام بالمهمة تلميذه القديس توما الأكويني. وأظهر مميزات مذهبه رسم الحد بين الطبيعة وما فوق الطبيعة، ووضع علمين متمايزين، الفلسفة واللاهوت، لكل منهما مبادؤه وموضوعاته ومنهجه، بحيث تغيرت وجهة النظر السالفة تغيرًا حاسمًا. وأيضًا تصحيح أرسطو بالاستناد إلى ذات مبادئه، وتكميله بالأفلاطونية الجديدة كما جاءت عند أوغسطين وديونيسيوس، ولكن مؤولة وفقًا لروح فلسفته.

(هـ) وتظهر الأرسطوطالية الرشدية(45)، تقوم في كلية الفنون الباريسية، بين أولئك الأساتذة الذين كانوا يدعون أنهم فلاسفة فحسب، ويعلنون أنهم أرسطوطاليون خلصاء، ويعتبرون تأويل ابن رشد لمذهب أرسطو أصدق صورة له، وأكمل مظهر للعقل، ولا يحفلون بالتوفيق بين فلسفتهم ودينهم بأكثر من الأخذ بهما معًا على ما بينهما من اختلاف. وأكبر اسم فيهم سيجو دي برابان، زعيم الرشدية اللاتينية.

الفصل الثاني

مترجمون

58- تمهيد:

(أ) كان للترجمة في هذا القرن عهدان: في الأول جاءت عن العربية أكثر منها عن اليونانية، وفي الثاني جاءت كلها عن اليونانية. ذلك أن الترجمات العربية للكتب اليونانية كان كثير منها منقولًا عن ترجمات سريانية لا عن الأصل رأسًا، وكان المترجمون الغربيون يستعينون بمن يترجمها لهم إلى اللغة الدارجة (الأسبانية أو الإيطالية) ثم ينقلونها هم إلى اللاتينية، فجاءت ترجماتهم غامضة كثيرة الأخطاء. فمست الحاجة إلى الرجوع للأصول، فكانت الترجمات عن اليونانية، وحلت محل الترجمات الأولى. وقد امتازت بالوضوح والأمانة، بينما الكتب العربية نقلت فكر أرسطو عن طريق شراحه من الأفلاطونيين الجدد وغيرهم، فجاء مشوهًا في بعض المسائل الهامة. والترجمة عن اليونانية مكنت الغربيين من مناقشة تأويلات ابن سينا وابن رشد لأرسطو، ومن وضع شروح أصيلة على كتبه، وهم على بينة من النصوص. ومما يجدر ذكره أن ترجمة الكتب النظرية سبقت ترجمة كتب الأخلاق والتدبير المنزلي والسياسة والخطابة.

(ب) أما مراكز الترجمة فكانت خمسة: المركز الأول أسبانيا وبالأخص طليطلة، تنقل فيها الكتب العربية على ما كان جاريًا في القرن السابق. المركز الثاني إنجلترا أي جامعة أكسفورد حيث نبغ روبرت جروستيت المترجم عن اليونانية. والمركز الثالث إيطاليا في بلاط ملكي نابولي وصقلية، الإمبراطور فردريك الثاني (1197 - 1250) وابنه منفريد، وبخاصة في عهد أدريان الرابع (1261-1264). والمركز الخامس القسطنطينية، وقد كان الصليبيون فتحوها سنة 1204 وأسسوا فيها الإمبراطورية اللاتينية حتى سنة 1261، فقصد إليها مرسلون فرنسيون وأساتذة من جامعة باريس (فرنسيسكان ودومنيكان) اشتغلوا بالنقل عن اليونانية، أو أرسلوا المخطوطات إلى باريس فنقلت فيها.

59- ميخائيل سكوت (؟ - 1235):

(أ) اسكوتلندي ترجم بطليطلة سنة 1217، بمعاونة أحد اليهود، كتاب علم الهيئة للبطروجي؛ وبعد ذلك بقليل كتاب الحيوان لأرسطو، وكان الإسلاميون يجمعون تحت هذا الاسم ثلاثة كتب هي: تاريخ الحيوان في عشر مقالات، وأجزاء الحيوان في أربع مقالات، وكون الحيوان في خمس مقالات. وفي سنة 1220 قصد إلى إيطاليا وعرف فيها بمزاولة السحر؛ ولكنه كان موضع حظوة في البلاط البابوي من سنة 1224 إلى 1227. ثم التحق بخدمة فردريك الثاني فكان منجمه. وترجم كتاب الحيوان لابن سينا، وكتابًا في التنجيم.

(ب) وكان أول من ترجم شروح ابن رشد على أرسطو. ويقول البعض إنه قام بهذه الترجمة، أو ببعضها، وهو بطليطلة بمعاونة يهودي اسمه أندراوس، ويرجح البعض أنه إنما قام بها في بلاط

فردريك بمعاونة نفر من المترجمين. فذاعت في الأوساط الجامعية ابتداء من سنة 1231، فإن أثرًا لابن رشد في الفكر الغربي لم يعرف قبل هذا التاريخ، خلافًا لما يقوله رنان في كتابه «ابن رشد والرشدية» (ص 225 - 227). ولعل السبب في الظن بأن الرشدية اللاتينية أقدم عهدًا اشتراك ابن سينا وابن رشد في جميع ما أخذاه عن أرسطو والأفلاطونية الجديدة، وقد عرف ابن سينا في الغرب قبل ابن رشد.

60- هرمان الألماني (؟- 1272):

(أ) أسقف اشتغل بالترجمة في طليطلة. نقل سنة 1240 الشرح الأوسط لابن رشد على الأخلاق النيقوماخية، وحوالى سنة 1250 كتاب الخطابة لأرسطو عن العربية مع جلاء النص العربي أو تكميله بالرجوع إلى الفارابي وابن سينا وابن رشد، وكان قد نقل شرح الفارابي على هذا الكتاب. وسنة 1256 نقل الشرح الأوسط لابن رشد على كتاب أرسطو في الشعر.

61- ألفريد الإنجليزي:

(أ) أو ألفريد أوف سرشل Sareshel. تعلم العربية بطليطلة في أوائل القرن. ونقل عنها كتاب النبات الذي كان يعزى لأرسطو، وكتبًا أخرى. ونقل عن اليونانية، حوالى سنة 1215، كتاب النفس وكتاب النوم وكتاب التنفس. ووضع كتبًا تظهر فيها ثقافة منوعة فلسفية وعلمية. ففي كتابه «حركة القلب» يجمع بين الأفلاطونية الشارترية، والأرسطوطالية المستمدة من كتاب النفس، والأفلاطونية الجديدة المستمدة من كتاب العلل، ونظريات طبية مأخوذة عن جالينوس، وعن أطباء سالرن ومونپليي. ودوّن أيضًا بعض شروح على أرسطو. وهو يصطنع تعريف أرسطو للنفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي(46)، ولكنه لا يفطن إلى أن هذا التعريف يعني اتحاد النفس والجسم اتحادًا مباشرًا، فيضع بينهما روحًا حيويًّا أو نفسًا حارًّا يلتقي بالنفس في القلب. والنفس تدبر جميع وظائف الجسم. وهو يصف هذه الوظائف وصفًا طبيعيًّا طبيًا.

62- جيوم موربكي:

(أ) فلامندي نقل عن اليونانية وراجع ترجمات سابقة. منقولاته(47) الأرسطوطالية كتاب السياسة (1260) وتدبير المنزل (1267) وشرح الإسكندر الأفروديسي على الآثار العلوية (1260) وشرحه على الحس والمحسوس، وشرح سمبليقيوس على المقولات (1266) وعلى السماء والعالم (1271) والقسم الخاص بالعقل من شرح يوحنا النحوي على كتاب النفس (أ ي م 3 ف ق - 8 وبداية ف 9)وشرح ثامسطيوس على كتاب النفس.

(ب) ونقل كتاب مبادئ الإلهيات لأبروقلوس (1268)، فعرف الغربيون حينذاك أن كتاب العلل الذي كان ينسب إلى أرسطو ما هو إلا قسم من هذا الكتاب. ونقل ثلاث رسائل له أيضًا ضاعت أصولها اليونانية: في العناية والقدر، في الشكوك العشرة في العناية، في قيام الشرور بذاتها؛ وأجزاء من شرحه على ثيماوس،وأجزاء من شرحه على بارمنيدس. ونقل كتبًا طبية لبقراط

وجالينوس، ورسائل لأرشميدس، وكتبًا رياضية أخرى، وكتاب الحجج البيرونية لسكستوس أمبيريقوس.

63- ترجمات أخرى:

(أ) وجدت في پادوفا ترجمة لكتاب أرسطو «ما بعد الطبيعة» ترجع إلى أواخر القرن الثاني عشر. ووجدت ترجمة أخرى في باريس ترجع إلى سنة 1210 منقولة عن نسخة جاءت من القسطنطينية.

(ب) وحوالى 1260 تَرجم برتولوميو دي مسينا كتاب الأخلاق الكبرى لأرسطو، وكتاب المسائل المنسوب إليه والذي يرجع إلى مدرسته.

(جـ) وفي الثلث الأول من القرن تُرجم كتاب موسى بن ميمون (1135 - 1204) «دلالة الحائرين» عن العبرية، والكتاب وضعه صاحبه بالعربية ونشره سنة 1190، ونقل في حياته إلى العبرية. ويقول البعض إن للكتاب ثلاث ترجمات على الأقل في القرن نفسه.

(د) ولم نقصد هنا إلى إحصاء جميع الترجمات، بل إلى إثبات المهم منها لتاريخ الفلسفة. وما تزال المخطوطات المدفونة في المكتبات كثيرة لم تحص.

الفصل الثالث

جيوم دوفرنيْ

(؟- 1249)

64- حياته ومصنفاته:

(أ) فرنسي. هو أول كبار مفكري القرن. درس الفنون واللاهوت بباريس، ثم صار أستاذًا شهيرًا بجامعتها، فأسقفًا عليها من سنة 1228 إلى وفاته.

(ب) له كتب لاهوتية وصوفية، وكتابان فلسفيان: أحدهما في خلود النفس، والآخر في العالم. وهو أوغسطيني، ولكنه يعجب بالعلم الطبيعي الأرسطوطالي، ويعرف فلاسفة الإسلام وعلماءه معرفة وافية ويفيد منهم: يعرف من العلماء البتاني وأبا معشر والخوارزمي وعلي بن عباس الهادي والبطروجي والفرغاني والحسن بن الهيثم. وقد أحال كثيرًا إلى القرآن، وذكر أقوال الفارابي وابن سينا في العقل الفعال، بل ذكر ابن سينا حوالى أربعين مرة وأخذ عنه بعض التعريفات وبعض الأمثلة، وكثيرًا من الآراء وترتيب العلوم، ويمكن أن يقال إنه هو الذي أدخله إلى الجامعة؛ وذكر الغزالي، وكان يظن أن كتابه «مقاصد الفلاسفة» عرض لآرائه؛ وذكر ابن رشد مرتين، ونعته بالفيلسوف الشريف جدًّا. وذكر من فلاسفة اليهود ابن ميمون وابن جبرول، وكان يظن الثاني مسيحيًّا ويرى فيه «أشرف الفلاسفة جميعًا» وكان كمعظم معاصريه يعتقد أن الفلسفة الإسلامية أرسطوطالية خالصة، فيقول: «أرسطو وأتباعه من العرب الفارابي والغزالي وابن سينا وغيرهم». وقد عني كل العناية ببيان وجوه التعارض بين هذه الفلسفة ومقتضيات المسيحية، ورأى التعارض الأساسي في قيام المسيحية على حرية الإرادة الإلهية، بينما «مذهب أرسطو وأتباعه» ينكر هذه الحرية بتاتًا؛ لذا كان مبدأ ردوده دائمًا أن هذا المذهب «يهدم مجد الخالق» ذلك المجد الذي يتجلى في الخلق الحر والعناية المتصلة والتجسد والفداء. وهو ينبه على أنه يعوّل في الفلسفة على العقل وحده فيقول: «لا يداخلنك أني أريد استخدام أقوال أرسطو للبرهنة على أقوالي، فإني أعلم أن الحجة المستمدة من السلطة إنما تولد الإيمان فقط، وغرضي توليد اليقين البرهاني».

65- الله والعالم:

(أ) في البرهنة على وجود الله لا يذكر دليل المحرك الأول(48) ولو أنه يعتبر الله العلة الفاعلية الأولى. وإنما يقدم دليلًا من الموجود بالمشاركة إلى الموجود بالذات، لا بناءً على مبدأ العلية، بل بناءً على تلازم المعنيين، كما هو الحال في الأفلاطونية. فيقول: «إن كل حادث فهو ممكن بذاته وقابل للوجود، فالوجود عرض له وهو يقبله في كل ماهيته». ليس الوجود داخلًا في حد المخلوق، فوجود المخلوق خارج عن ماهيته، فهو وجود بالمشاركة. وعند ابن سينا أيضًا يوجد هذا التقابل بين الواجب والممكن وإلحاح فيه.

(ب) ليس العالم قديمًا كما ذهب إليه أرسطو وابن سينا وغيره من الإسلاميين، ولكنه حادث كما بين أوغسطين. يقول ابن سينا إن افتراض الحدوث يتضمن القول بأن الفعل المحض يتغير أي يخرج من القوة إلى الفعل، وإن هذا تناقض. ولكن حدوث العالم لا يغير شيئًا في ذات الله؛ إذ أنه صادر عن إرادة قديمة. وليس صدور الموجودات عن الله كصدور الماء عن العين، وإلا كانت الموجودات أجزاء من الله فبطلت اللانهاية الإلهية. وليست الصورة التي يرسمها ابن سينا للعالم، بالعقول المفارقة والنفوس المحركة للكواكب، بمقبولة عند المسيحية ولا عند العقل. إن المسيحي لا يسعه قبول توسط تلك الموجودات بينه وبين الله؛ فإن الله وحده خالق لا يشاركه في ذلك أحد، والله وحده غاية الإنسان من دون العقل الفعال، وأي عقل آخر. وليس يمكن إقامة البرهان على أن «عن الواحد لا يصدر إلا واحد» كما يقول ابن سينا، وأن عن الله صدر عقل أول صدورًا ضروريًّا(49) ولم يصدر عنه سوى ذلك العقل، وأن باقي العقول صدرت على التوالي كل عن الذي قبله، وأن العقول عشرة فقط.

(جـ) ومما هو بين البطلان تعليل ابن سينا تحريك النفوس الفلكية لأجرامها، فإنه يقول إن كل نفس تتأمل العقل المفارق الخاص بفلكها، وتحب كماله وتريد أن تتشبه به بأن تجعل فلكها ثابتًا مثله، ولكن لما كان كل جزء من الفلك لا يحصل في كل آن إلا على جزء فقط من مكان الفلك، ويبقى بالقوة إلى سائر الأجزاء، فإن النفس تحرك فلكها لكي يحصل كل جزء منه على جميع الأجزاء بالتوالي ما دام لا يحصل عليها جميعًا في وقت واحد. إن هذا التعليل عبث لا يحقق الغرض المقصود منه، إذ أن الحصول على جميع الأجزاء بالتوالي يعني ترك جزء، والحلول في آخر، وهكذا إلى غير نهاية، فالشوق الذي يحرك الفلك يناقض نفسه في كل آن، ويتعادل الربح والخسارة في كل آن. هذا من جهة. ومن جهة أخرى إذا سلمنا بمقدمات ابن سينا لم يلزم منها أن تتحرك النفس الفلكية بل أن تبقى ثابتة كالعقل الثابت الذي تتأمله. إن تلك النفوس تشبه الخيل والحمير التي تحرك طواحين البشر! وجيوم إذ يبطلها على هذا النحو يجعل للسماوات نفسًا واحدة تدبرها جميعًا. ولم يعرض لنظرية أرسطو في العقول المحركة المذكورة في المقالة الثانية عشرة من كتاب ما بعد الطبيعة؛ لأنه لم يكن يعرف من هذا الكتاب سوى المقالات العشر الأولى.

(د) ويختلف تجوهر المخلوقات في الأرواح عنه في الماديات، فالأرواح صور خالصة أو عقول مفارقة، وجيوم أول من ذهب إلى هذا الرأي بين مفكري القرن الثالث عشر؛ وكان اللاهوتيون من قبل يؤلفون كل مخلوق من هيولي وصورة، فرد عليهم بأنهم يجهلون مبادئ فلسفة أرسطو، وشرح ابن رشد عليها، وهي تبين ما كان قد أثبته بويس من أن لا مادة إلا في الجواهر الجسمية، ولكن جيوم يضع من الصور الجوهرية في كل موجود جسمي بقدر ما له من كمالات متمايزة، خلافًا لما يقرره أرسطو، ووفقًا لما تضعه الأفلاطونية.

66- النفس الإنسانية:

(أ) ليست النفوس الإنسانية صادرة عن العقل الفعال(50) أو عقل فلك القمر كما يقول ابن سينا، ولكنها مخلوقة من الله مباشرة. أما ماهية النفس ونوع اتصالها بالجسم، فلا تخلو أقوال جيوم

فيهما من اضطراب: فهو يعرّف النفس بعبارة أرسطو ويقول إنها الصورة الجوهرية للجسم، ثم يشبه اتحادهما باتحاد القيثاري بالقيثارة كما فعل أوغسطين آخذًا عن أفلاطون. على أنه يعتبر هذا الاتحاد طبيعيًّا لا قسريًّا أسوة بأوغسطين أيضًا. ومع قوله بتعدد الصور الجوهرية حيث توجد كمالات مختلفة، ينكر تعدد النفوس في الإنسان ويقول نفس واحدة روحية، فيعود إلى أرسطو ويخالف عامة الأوغسطينيين لعهده.

(ب) وهو يذهب إلى أن النفس تدرك ذاتها بذاتها، ويأخذ من ابن سينا الدليل على ذلك، وهو دليل وارد مرتين في كتاب الشفاء (م 1 ف 1، م 5 ف 7) ومرة في كتاب الإشارات (ص 119 من طبعة ليدن) حيث يقول ابن سينا: «ارجع إلى نفسك وتأمل... هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك.. ولو زعمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزاءها ولا تتلامس أعضاؤها، بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إنيتها». هذا الدليل يتفق مع الأفلاطونية، وجيوم يستنبط منه بساطة النفس، ويستدل بالبساطة على امتناع تعدد القوى في النفس، فلا يعترف إلا بتعدد الأفعال. النفس تدرك ذاتها واحدة بسيطة، وأنها هي التي تحس وتدرك وتريد. ألسنا نضيف لله صفات دون أن نعتبرها زائدة على الذات الإلهية؟ كذلك الحال في النفس.

(جـ) وفي مسألة المعرفة يعارض جيوم نظرية التجريد الأرسطوطالية بنظرية الإشراق الأوغسطينية، فيقول لو كان العقل يجرد المعقول من المحسوس لكان المعنى المجرد جزءًا من الصورة المشخصة، وهما في الحقيقة متمايزان ولما بقي للعقل ميزة خاصة. إن للصور المعقولة التي نعرف بها الماديات، وللمبادئ التي نحكم بها عليها، قيمة مستقلة عنها، فلا يمكن أن تتولد عن معرفتها. وليس بصحيح أن إدراك العقل قاصر على الكلي؛ فإن النفس تعرف ذاتها وهي موجود جزئي، وتعرف أفعالها وهي جزئية، وهذه المعرفة تدل على أن باستطاعة العقل إدراك موجودات جزئية، الموجودات الروحية على الأقل. بل يجب أن يقال إن من طبيعة العقل إدراك الجزئي، غير أن الخطيئة الأصلية أوهنته حتى لم يعد يرى المعقولات إلا كما يرى البصر الأشياء من بعيد. ويجب أن يقال إن الله يشرق(51) المعاني والمبادئ على العقل فيدركها العقل. ومعنى الإشراق إخصاب النفس بحيث تصير المعاني والمبادئ فيها بالقوة، فتدركها بالفعل حالما تتأثر بإدراك حسي، وذلك هو المعنى الوحيد لقول أرسطو إن النفس لا تتعقل دون صور خيالية. فالعقل منفعل وفاعل، يفعل بعد أن ينفعل بالإشراق أو الإخصاب الإلهي. ولا حاجة إذن إلى وضع عقل فعال من دون الله سواء داخل النفس أو خارجها، كما يفعل أرسطو وابن سينا: أما داخل النفس فلأن النفس بسيطة فلا يتعدد فيها العقل؛ وأما خارج النفس فلأن التعقل فعل النفس ذاتها، وإن الوجدان لا يدل على ما يقوله ابن سينا من أن التعقل يتم بتوجه النفس إلى العقل الفعال المفارق والاتحاد به كلما أرادت أن تتعقل.

(د) فنحن هنا بإزاء فكر أوغسطيني تلقى فلسفة أرسطو وشراحه فميز فيها بين ما يقبله وما لا يقبله، ورائده المسيحية، ومنهجه النقاش والبرهان. وقد جاءت محاولته في مسألة المعرفة مثالًا لما

سمي بالأوغسطينية الضاربة إلى السينوية: أخذ عن ابن سينا المعنى المجرد الكلي، ولم يكن أوغسطين أعاره انتباهًا كافيًا، وأخذ عنه إشراق العقل الفعال للمعاني المجردة الكلية، فأضاف هذا الإشراق إلى الله، وكان أوغسطين وضع الإشراق كمدد يؤيد العقل في الحكم الكلي الضروري. وسنصادف محاولات أخرى من هذا القبيل إلى أن يتناول هذه المسألة وغيرها القديس توما الأكويني ويحلها جميعًا على مقتضى الأرسطوطالية الخالصة.

الفصل الرابع

ألكسندر أوف هاليس

(1245 -1175)

67- حياته ومصنفاته:

(أ) إنجليزي تلقى(52) الفنون فاللاهوت بباريس، ثم علم الفنون بجامعتها سنين طويلة وهو كاهن، إلى أن انضم إلى الفرنسيسكان سنة 1231 فكان أول شاغل لكرسي اللاهوت المخصص لهذه الرهبنة بالجامعة.

(ب) له «مجموعة لاهوتية» ضخمة مهوشة لم تدرس بعد الدراسة الوافية. ونحن نذكر هنا المعروف المشهور عنه، فنقول أولًا إنه كان مطلعًا تمام الاطلاع على جميع كتب أرسطو تقريبًا، وعلى الفلاسفة الإسلاميين، وبخاصة ابن سينا، يمتدحه تارة وينقده أخرى. ومما يأخذه عليه قوله بقدم العالم، وبصدور الموجودات بعضها عن بعضٍ لا عن الله رأسًا، وبأن عن الواحد لا يصدر إلا واحد، ويلاحظ بهذا الصدد أن ابن سينا يجعل كثرة الأشياء السفلية تصدر عن عقل فلك القمر، فيضيف للوسيط قدرة أعظم من القدرة التي يضيفها لله. وعلى العموم يرى ألكسندر «أو أوغسطين وأنسلم أجدر بالتصديق من أرسطو».

68- أهم آرائه:

(أ) وهو يُعنى ببيان تركيب الخليقة؛ التمييز بينها وبين الخالق البسيط من كل وجه. الخليقة، روحية وجسمية، مركبة ثلاثة أنواع من التركيب: أولًا من قوة وفعل؛ ثانيًا من الماهية المجردة (كالإنسانية مثلًا) والهوية المشخصة (كسقراط)؛ وثالثًا من هيولي وصورة. وليست الهيولى الروحية والهيولى الجسمية متجانستين: فإن الهيولى الجسمية السماوية خاضعة للحركة المكانية، والهيولى الجسمية الأرضية خاضعة لها، وللتغير الجوهري أي للكون والفساد، بينما الهيولى الروحية منزهة عن هذين النوعين من التغير. أما الصورة فمتكثرة في كل مخلوق بتكثر كمالاته.

(ب) وهو يتصور النفس الإنسانية جوهرًا متمايزًا من الجسم، مركبة من هيولي روحية وصورة، بينما الجسم مركب من هيولي جسمية وصورة؛ غير أنهما متصلان اتصالًا وثيقًا مباشرًا لأن النفس مرتبة للجسم بالطبع. وهو في كل هذا تابع لأوغسطين. ولكنه يتابع أرسطو فيقول بتمايز قوى النفس وأفعالها من جوهر النفس، فينفصل عن الأوغسطينيين في إحدى قضاياهم الرئيسية، ويعلل رأيه تعليلًا عميقًا فيقول إن الذات والفعل شيء واحد في الله فقط، ويجب أن يكونا متمايزين في المخلوقات وفقًا للنوع الأول من أنواع التركيب.

(جـ) وهو أوغسطيني حين يضيف للنفس ثلاث قوى دراكة(53) لكل منها موضوع خاص: النطق ratio وموضوعه العالم المحسوس والأحكام المتعلقة به؛ والعقل intellectus وموضوعه

الأرواح المخلوقة؛ والفهم intelligentia وموضوعه الله والمثل الدائمة. ثم يلحق بالنطق نظرية أرسطو في التجريد، فيقول إن معاني الجسميات هي وحدها المجردة بفعل العقل، ويجعل العقل الفعال لصورة النفس، والعقل المنفعل لهيولاها، ويضعهما في النفس لا مفارقين؛ إذ كيف يكون الله خلق النفس على صورته ومثاله دون أن يمنحها القدرة على التعقل؟ غير أن العقل الفعال ليس فعالًا بذاته وهو مخلوق، فهو مفتقر إلى إشراق إلهي يحركه فيحرك هو العقل المنفعل. أما المعرفتان الثانية والثالثة فموضوعاتهما مفارقة للمادة بالذات، فهما راجعتان إلى قوتين أخريين مفتقرتين هما أيضًا إلى الإشراق الإلهي. وهذا مثال آخر للمزج بين أوغسطين وأرسطو، أو لتكميل الأول بالثاني.

الفصل الخامس

القديس بونا فنتورا

(1221 -1274)

69- حياته ومصنفاته:

(أ) إيطالي. دخل الرهبنة الفرنسيسكانية وهو في الثامنة عشرة، وتتلمذ لألكسندر أوف هاليس، وعلم بجامعة باريس من سنة 1248 إلى 1255، ثم انتخب رئيسًا عامًّا للرهبنة وهو في السادسة والثلاثين، فشغل منصبه هذا إلى وفاته، وكان قد عين كردينالًا في السنة السابقة عليها.

(ب) له كتب فلسفية ولاهوتية وصوفية. كتبه الفلسفية: شرح على «أحكام» بيير لومبار هو تدوين دروسه بالجامعة، وينتمي فيه إلى «أستاذه وأبيه» ألكسندر أوف هاليس، ورسالة في «سبيل النفس إلى الله»، وأخرى في «إرجاع الفنون إلى اللاهوت» أي إخضاعها له كآلات أو وسائل.

(جـ) أوغسطين مرجعه الأكبر، إليه يذهب ميله الروحي. ويجمع إليه ديونيسيوس وأنسلم.وتبعًا لهذا الاتجاه يفضل أفلاطون على أرسطو: أفلاطون «حكيم» وأرسطو «عالم». والحكمة المثلى عنده لاهوتية صوفية: فمهمة الفلسفة معاونة اللاهوت والتكمل به، ومهمة اللاهوت التوجه إلى التصوف والانتهاء إلى الجذب. أما الاجتزاء(54) بالفلسفة فإنه يشوه وجه الحقيقة الكلية، ولا يدع للعالم سوى قيمة طبيعية بحتة، في حين أن الفيلسوف ا لمسيحي لا يسعه إلا أن يرى امتناع تعقل العالم تعقلًا كاملًا بغير إرجاعه إلى الله علته الفاعلية والنموذجية والغائية. فالفلسفة الحقة تتخذ من دراسة الله نقطتها المركزية. وفي الواقع أن النظر في المعرفة الإنسانية وفي العالم يؤدي بنا إلى الله ضرورة.

70- المعرفة:

(أ) للنفس معرفتان أو عقلان: عقل أدنى وعقل أعلى. فهي تتجه بجزئها الأدنى نحو المحسوسات، وبجزئها الأعلى نحو ذاتها ونحو الله. ليست كل معرفة آتية من الحواس. وإذا كان أرسطو قال إنه ليس يوجد في العقل إلا ما سبق وجوده في الحس، فيجب أن يقصر هذا على الأشياء التي توجد صورها في النفس على نحو مجرد، وليست هي مجردة في حقيقة وجودها. العقل المنفعل يتجه إلى الصور الخيالية، ويجرد بمعونة العقل الفعال، فيقدم المعاني للعقل الفعال يتأملها. (فبونا ڤنتورا يصطنع نظرية العقلين ليكمل بها مذهب أوغسطين في معرفة الماديات، أي ليفسر ما لدينا عنها من معان مجردة، ولكنه يفهم فعل التجريد فهمًا خاطئًا إذ يخلط بين الوظيفتين المجردة والمتعلقة). وهو يضع العقلين في النفس ويقول: صحيح إن الله هو النور الذي ينير كل إنسان، وإنه الفاعل الأول في كل فعل مخلوق، ولكن النفس ليست منفعلة فحسب، فإن الله منح كل مخلوق قوة فاعلية يحقق بها فعله الخاص. هذا عن العقل الأدنى. أما العقل الأعلى فموضوعه الأشياء المفارقة للمادة بالطبع، كالله وصفاته، والنفس وأفعالها، وكيف يسبق لهذه الأشياء وجود في

الحس؟ كذلك يقال في مبادئ التعقل: هناك مبادئ تطبق على المحسوسات، حدودها مكتسبة بالحس، ولكن النسبة بين الحدود تدركها النفس من تلقاء ذاتها، فهذه مبادئ فطرية بالإضافة فقط. وهناك مبادئ عقلية بحتة، ترجع إلى العقل الأعلى من حيث حدودها والنسب بينها، مثل أنه يجب احترام المبدأ الأول (الله) فوق كل شيء، ويجب تصديق الله الحق بالذات ويجب إيثار الخير الأعظم على كل خير. هذه المبادئ يدركها العقل في النفس حالما يتوجه إليها، فهي فطرية إطلاقًا. وهي أعلى من النفس، يحكم بها العقل ولا يحكم عليها؛ وليس أعلى من النفس سوى خالقها، فهذه المبادئ مطبوعة في النفس من الله ودالة عليه.

(ب) وإذا حللنا أفعالنا العقلية، نظرية وعملية، وجدناها تنتهي إلى الله كذلك. فمن جهة النظر ننتهي إلى الله في التصور والحكم والاستدلال. أما التصور فهو إدراك حد الشيء، وكل حد فهو بمعان أعم من الحدود، فما يزال العقل يرتقي في سلم المعاني حتى يصل إلى أعلاها وأعمها، وهو معنى الموجود بذاته، وعلى ذلك فالله «المعلوم الأول» ولسنا نعلم موجودًا تمام العلم ما لم نرجع حده إلى معنى الموجود المطلق. (هنا يخلط بوناڤنتورا، كما خلط الإيليون من قبل، بين الموجود بالإجمال، وهو معنى مجرد غير معين، وبين الموجود بالذات أو واجب الوجود المعين في ذاته تمام التعيين، والذي لا نعرف وجوده إلا بالدليل). وأما الحكم فهو العلم بأن القضية حقيقة ثابتة، وأما الاستدلال فهو العلم بأن النتيجة لازمة ضرورة عن المقدمتين: ولكن المحسوسات متغيرة لا تثبت على حال، ولا تبرر ضرورة اللزوم، وعقلنا أيضًا خاضع للتغير معرض للخطأ، فيجب أن تقوم الحقيقة والضرورة على ما للأشياء من حقيقة ضرورية في الله نموذجها. (وهنا أيضًا يخلط بونا ڤنتورا، فلو أنه فهم نظرية التجريد(55) على وجهها لرأى أن العقل إذ يستبعد الأعراض المتغيرة ويستبقي الماهية المجردة يحصل على شيء ثابت ضروري). هذا من جهة النظر. أما من جهة العمل، فإن العقل حين يبحث عن خير الوسائل لتحقيق غاية ما، أي عما هو أقرب إلى الخير الكامل، فهو حاصل بالضرورة على معنى الخير الأعظم منطبعًا فيه. (ولكن الحق أن معنى الخير الأعظم مجرد من الخيرات الجزئية، مثل معنى الموجود بالإجمال المجرد من الموجودات الجزئية؛ أما الخير الأعظم بالذات أو الله، فلا يحصل عليه إلا بالاستدلال). والنتيجة التي يخرج بها بونا ڤنتورا من هذا المبحث هي أن العقل الإنساني متصل بالحقيقة الدائمة. بيد أنه ينبه على أن هذا الاتصال ليس اتصالا بذات الله أو رؤية مباشرة، كما سيذهب إليه مالبرانش وأتباعه، وإنما هو اتصال بفكرة الله المنطبعة في النفس، أو إعداد الله للنفس إعدادًا ذاتيًّا بملكة أو هيئة تؤهلها لهذا الإدراك. ومتى كانت فكرة الله مدركة في النفس على هذا الوجه، أي باعتبارها الأساس الذي تقوم عليه أفعالنا العقلية، كانت هذه الفكرة موضوعية، ولقي دليل أنسلم التأييد الذي يعوزه. هكذا ظن بونا ڤنتورا، وقد اصطنع بالفعل دليل أنسلم، واعتقد أن الإيمان بوجود الله فطري، وأن التعليل على هذا الوجود مجرد تفسير لإيماننا به. ولكن إذا تبين أن فكرات(56) الموجود والخير والضروري والكامل مكتسبة بالتجريد، فإنها تظل مجرد فكَر ولا تدل على وجود واقعي.

71- العالم:

(أ) يقول بونا ڤنتورا: أنكر أرسطو وجود المُثل في الله، كأن المحسوسات موجودات مطلقة غير مخلوقة. هذا خطأ أساسي قاده إلى أخطاء أخرى، فأنكر عناية الله بالعالم، والحساب بعد الموت، وقال بقدم العالم، وبأن الأخلاق في غير حاجة إلى الخير الأعظم بالذات. وقد نلتمس له العذر فيما ذهب إليه، ولكن مما يؤسف له أن أتباعه، لما رأوا عبقريته في سائر الموضوعات، لم يصدقوا أنه أخطأ في هذه النقط فجروا وراءه. على أن مذهبه باطل من ثلاثة أوجه: أما أولًا، فلأن طبيعة العالم مغايرة لطبيعة الله، فالعالم لم يصدر عن الله بالطبع، بل صدر بالإرادة. وهذا يحتم القول بوجود مثل المخلوقات في الخالق، وما دام العالم لم يصدر عن ذات الله فقد أوجده الله من العدم، وما كان لأفلاطون أن يضع المادة إلى جانب الصانع كمبدأ مستقل عنه. (وهنا يظن بونا ڤنتورا أن الإيجاد من العدم يعني الإيجاد بعد لا وجود كأنه يجعل للعدم وجودًا خاصًّا قبل وجود العالم، وحقيقة المراد بالعدم انتفاء مادة سابقة). وأما ثانيًا، فلأنه لما كان العالم متغيرًا كان معنى قدمه ازدياد اللانهاية بدوامه، وإن عدد دورات القمر مثلًا أكبر من عدد دورات الشمس اثنتي عشرة مرة، وليس يعقل التفاوت في اللانهاية؛ ثم كيف وصل العالم إلى الآن الحاضر وليس له طرف أول وليس يمكن عبور اللانهاية؟ ولقد كان أرسطو متجنيًا على أفلاطون في نقد قوله ببدء الزمان، وهو قول يلوح أنه تفرد به في العصر القديم. وأما ثالثًا، فلأن من الممتنع وجود عدد لا متناه بالفعل، ولو كان العالم قديمًا لكان وجد عدد لا متناه من بني الإنسان، ولكان يوجد الآن عدد لا متناه من النفوس الخالدة، وهذا خلف. فيلزم الإقرار باستحالة مساوقة العالم لله في القدم. (وإلى هذه النتيجة أراد أن يصل بونا ڤنتورا ظانًّا أن القول بقدم العالم قول باستقلاله عن الله، وسنرى القديس توما الأكويني يميز بين القولين، ويرد على حجج أنصار الحدوث والقدم على السواء).

(ب) ونجد عند بونا ڤنتورا سائر الآراء المشتركة بين الأوغسطينيين: تركيب المخلوق من ماهية ووجود، ومن هيولي وصورة، ومن صور متعددة بتعدد الكمالات؛ وعدم التمايز بين النفس وقواها؛ وانطواء الهيولى على أصول بذرية، وإلا أضيفت للمخلوقات قدرة خالقة هي لله وحده، ولزم أن الطبيعة تحدث شيئًا من لا شيء. وقد كان لنظريته في المعرفة أثر قوي حتى لنقول إن ديكارت وإن مالبرانش وأتباعه أقرب إليه منهم إلى أوغسطين. ومذهبه في جملته قوي محبوك الأطراف(57) تتألق فيه مواهب عالية من حرارة الروح وسمو الفكر وجمال الأسلوب.

الفصل السادس

روبرت جروستيت

(1175- 1253)

72- حياته ومصنفاته:

(أ) ننتقل من باريس إلى أكسفورد، ونتحدث عن أستاذ كان أول ممثل بارز للعلم التجريبي في العصر الوسيط، ومن واضعي أسس العلم الحديث بمناهجه ونزعاته. كان أستاذًا بالجامعة فمديرًا عليها سنة 1231، فنظم الدراسة فيها مسترشدًا بالبرامج الباريسية؛ وكانت له علاقات متصلة ببعض الأساتذة الباريسيين. ثم عين أسقفًا على لنكولن سنة 1235 فقام بأعباء هذا المنصب إلى وفاته.

(ب) كان مترجمًا وشارحًا ومؤلفًا. نقل من اليونانية كتبًا دينية، وأعاد نقل كتابي الأسماء الإلهية واللاهوت الصوفي لديونيسيوس، ونقل من كتب أرسطو كتاب السماء، وكتاب الأخلاق النيقوماخية، ولم يكن نقل إلى اللاتينية من قبل. وله شروح على ديونيسيوس، وعلى التحليلات الثانية، والأغاليط، والسماع الطبيعي، والأخلاق النيقوماخية. وقد ألحق بهذا الكتاب الأخير تعليقات على المعجم اليوناني والآجرومية اليونانية لتوضيح ترجمته وتبريرها. وله رسائل في الفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة والنفس.

73- مذهبه:

(أ) كانت عنايته بأرسطو عناية العالم المطلع فحسب، فقد كان أوغسطينيًّا، وخالف أرسطو في أصول جوهرية ترجع إلى مسألة المعرفة، وإلى منهج العلم الطبيعي، وإلى العلم الطبيعي نفسه- ففي مسألة المعرفة يأخذ على مذهب أرسطو أنه يتصور الروحيات بصور حسية لاعتماده على العقل الاستدلالي وحده. بالعقل الاستدلالي يبرهن الأرسطوطاليون على وجود الله والعقول والنفوس، فإذا ما أرادوا أن يتصوروها «لم يروها إلا خلال التصورات الجسمية». مثال ذلك أنهم «عرفوا بالاستدلال أن السرمدية بسيطة لا تتجزأ، ثم لم يدركوها إلا بصورة خيالية هي الامتداد الزماني». هذا خطأ أساسي جرهم إلى أضاليل شتى كقدم الحركة والزمان ومن ثمة قدم العالم. فيجب القول بقوة في الإنسان تدرك الروحيات. أما عبارة أرسطو القائلة «من فقد حسًّا فقد علمًا» فهي صحيحة في حال الإنسان بعد سقطة آدم لا إطلاقًا. وأما التجريد فمجاله العلم بالمحسوسات لا العلم بالمعقولات.

(ب) وكان مثال العلم عنده وعند أساتذة أكسفورد، كتاب المناظر للحسن بن الهيثم. لذلك هو يستخدم الأسلوب الرياضي في التدليل، ويعتقد أن الرياضيات وحدها تفسر الظواهر الطبيعية، أي «إن علل هذه الظواهر يمكن أن تكون خطوطًا وزوايا وأشكالًا» لأن الطبيعة تعمل بأقصر الطرق، تبعًا لمبدأ الاقتصاد والكمال، وأقصر طريق هو الخط المستقيم. بهذا المنهج الرياضي

تصير العلوم الطبيعية علومًا برهانية -وهذا يعني أنها تصير آلية تفسر الظواهر بالعلل الفاعلية دون العلل الصورية، والعلل الغائية الملحوظة عند أرسطو.

(جـ) وهو يضع علمًا طبيعيًّا آليًّا يقوم على نظرية النور المعروفة عن الأفلاطونية الجديدة، والتي اصطنعها أوغسطين والأوغسطينيون. فيذهب إلى أنه لما كان الله النور بالذات، كانت الموجودات أنوارًا بالمشاركة، مركبة أول ما تتركب من الهيولى والصورة الجسمية، ثم نقبل باقي الصور على حسب درجتها في سلم الوجود. والصورة الجسمية نور. والنور جوهر غاية في اللطافة يقارب اللاجسمي، خصائصه أنه يتولد بذاته أبدًا، وينتشر في الهيولى فيمدها في الأبعاد الثلاثة ويولد الكم، ويعطي الجسم خصائصه من جمال ولون وفعل.. وانتشاره دائري فجائي حول نقطة مركزية يتكاثف عندها ويتخلخل عند المحيط، سواء في جملة العالم وفي كل جسم جسم. وهكذا حدث العالم: تكوّن الجَلد حين بلغ النور الغاية من التخلخل، وعكس الجَلد نورًا على مركز العالم، ومن هذا النور المنعكس تكونت الأفلاك التسعة، واحدًا بعد آخر على التوالي حتى فلك القمر، ثم أفلاك العناصر، النار فالهواء فالماء فالتراب، بحيث تجتمع في الأرض آثار الأفلاك العلوية وتتركز فيها. والنفس الإنسانية نور أسمى من نور الأجسام؛ هي منتشرة في الجسم كله، ولكنها لا تنفعل به. لذا كان الإحساس والفكر فعلين للنفس ذاتها. ولا تمايز بين النفس وقواها. والرباط الذي يربط النفس بالجسم نور. والإدراك فعل من طبيعة نورية. والعلم الإنساني إشراق من النور غير المخلوق، نرى به حقائق الأشياء. كذلك يقول بوناڤنتورا بنور هو في ذاته صورة كاملة، ويتفاوت مرتبة بتفاوت مراتب الوجود، حتى يصل إلى أدنى مظاهره الذي هو النور المدرك بالحس. وهكذا تبدو الخليقة كأنها إشعاع النور الإلهي، ويؤول العالم تأويلًا روحيًّا قائمًا على الخلط بين الحقيقة والمجاز. ولكن استخدام نظرية النور يسمح لروبرت جروستيت بتطبيق المنهج الرياضي في دراسة الطبيعيات، فمتى كان النور جوهر الأشياء، وكان فعله آليًّا متمشيًا على قوانين رياضية، كانت الطبيعة خطوطًا وزوايا وأشكالًا. حتى في علم الحياة، بل في الإحساس أيضًا.

الفصل السابع

روجر بيكون

(1214- 1294)

74- حياته ومصنفاته:

(أ) بعد أن درس بأكسفورد قصد إلى باريس وأقام بها ست أو ثماني سنين عرف في خلالها ألكسندر أوف هاليس، وجيّوم دوفرني وألبرت الأكبر. ثم عاد إلى أكسفورد حوالى 1250 - 1252 وعلم بها إلى 1257، واضطر إلى الكف عن التدريس، لأنه كان يدخل السحر والتنجيم في عداد العلوم التجريبية، ورجع إلى باريس. وظل طيلة حياته مصرًّا على رأيه هذا، ومن ثمة موضع ريبة عند رؤساء رهبنته (الفرنسيسكانية).

(ب) له شروح على الطبيعيات وما بعد الطبيعة لأرسطو، وعلى كتاب العلل لأبروقلوس، هي ثمرة تعليمه بأكسفورد، ثم طلب إليه البابا كليمان الرابع (1265-1268) وكان يعرفه ويعطف عليه قبل ارتقائه الكرسي الرسولي، أن يدون آراءه، فوضع «الكتاب الأكبر» وهو أهم مؤلفاته مقسم إلى سبعة أقسام: أسباب أخطائنا، العلاقة بين الفلسفة والعلوم وبين اللاهوت، علم اللغة، الرياضيات، علم المناظر أو البصريات، العلم التجريبي، الفلسفة الخلقية، وبعد ذلك وضع «الكتاب الأصغر» ضمنه بعض موضوعات الكتاب الأكبر، وبحثًا في الكيمياء النظرية؛ ثم «الكتاب الثالث» ردد فيه بعض ما أثبته في الكتابين السابقين وزاد مسائل علمية جديدة. وفي آخر حياته دون «موجز دراسة اللاهوت».

(جـ) هو أوغسطيني يجعل للاّهوت المقام الأول، ويصطنع جميع قضايا المدرسة الأوغسطينية، فلا نكررها ههنا. ولكننا نذكر له رأيًا خاصًّا في الكليات، ذلك أنه يستنتج من نظرية تعدد الصور في الجزئي الواحد، أن الصور تؤثر في العقل مباشرة، فيدركها مجردة، بحيث تنتفي الحاجة إلى عقل فعال مجرد -وهذا عود إلى الوجودية القديمة كما صادفناها بنوع خاص عند جيوم دي شامپو. فيصير معنى الإشراق الإلهي عنده أنه المدد الذي يبذله الله للإنسان في فعل المعرفة، لا يختلف عن المدد الذي يبذله لجميع المخلوقات في جميع أفعالها. وبهذا المعنى يقال إن الله العقل الفعال، وإنه نور عقلنا.

(د) وعلى الرغم من تصديه لشرح أرسطو لم يحط به إحاطة كافية، ولم ينفذ إلى مقاصده(58). كان يعيب الترجمات اللاتينية لكتبه ويقول «خير للاتين أن يجهلوا أرسطو من أن يعرفوه عن طريق تلك الترجمات» ثم يخطئ هو في علمه به حتى يضيف إليه القول بالثالوث والخلق وحدوث العالم! وقد وقف على الكتب الإسلامية وأفاد منها، وبخاصة كتب ابن سينا والحسن بن الهيثم. كان أعرف معاصريه بحياة ابن سينا ومصنفاته، وهو يقدمه على ابن رشد ويعتبره أول اسم كبير بعد أرسطو و«أهم شراحه» و«زعيم الفلسفة». ولكنه يأخذ عليه قوله بقدم

العالم، وبصدور الموجودات بعضها عن بعض. ويذكر أن ابن سينا وضع مذهبه الخاص في «الفلسفة المشرقية» بعد أن دون للعامة كتاب الشفاء. وينقل عنه في الطب. وينقل تجارب الحسن بن الهيثم في المناظر.

(هـ) وهو يمتاز بشعوره القوي بأهمية التجربة وضرورتها. وما أكثر ما نعي على أهل عصره، وبخاصة أساتذة باريس، عدم عنايتهم بالطريقة التجريبية وصرح بأن هذا التقصير سبب جهل المثقفين بجميع أسرار العلم تقريبًا، وأكبر الأسرار! وفي هذا الباب يعترف بالفضل عليه لعدة علماء، أهمهم أو أعرفهم لدينا رجلان: أحدهما أستاذه جروستيت علّمه ضرورة الرياضيات للعلوم. والآخر پيير دي ماريكور الفرنسي عرّفه ضرورة التجربة لتكميل المنهج الرياضي، فقد كان يقول: «إن الفلسفة الطبيعية والرياضيات لا تكفي لتصحيح الأخطاء في العلوم، بل يجب أن يجمع إليها المجرب المهارة اليدوية في إجراء التجارب» فيسميه بيكون «رب التجارب». ولا نعلم عنه سوى أن له كتابًا في المغناطيس بقي خير كتاب في موضوعه إلى أوائل القرن السابع عشر، ورسالة في «تركيب جديد للأسطرلاب». يضاف إلى هذين الرجلين المؤلفون اليونان والعرب(59) الذين قرأ كتبهم منقولة إلى اللاتينية.

75- المنهج العلمي:

(أ) يحصر بيكون وسائل المعرفة في ثلاث هي «النقل والاستدلال والتجربة. أما النقل فلا يولد العلم ما دام لا يعطينا علة ما يقول؛ وأما الاستدلال فلا نستطيع أن نميز به القياس البرهاني من القياس المغالطي إلا إذا أيدت التجربة نتائجه، فهي التي تظهره للعيان». ويرتب الدراسة على النحو التالي: الرياضيات، فالعلوم الطبيعية، فالفلسفة النظرية، فالأخلاق، فاللاهوت أو الحكمة الكلية التي تلتقي فيها جميع العلوم.

(ب) خاصية الرياضيات أنها فن البرهان. ولذا يتوقف المنطق عليها؛ إذ فيها دون سواها نعرف ما المبادئ أو الأصول، وما النتائج، وما البرهان الحق الذي يبين العلة الذاتية الضرورية. بدونها لا تفهم العلوم ولا تعلّم، فهي ضرورية للغاية في تكوين العلم. والأمر واضح في الظواهر الفلكية؛ ولما كانت الظواهر الأرضية تابعة للكواكب، فيمتنع فهم ما يجري على الأرض إذا جهلنا ما يجري في السموات. وفوق ذلك، كما بين جروستيت، من المحقق أن جميع الأفعال الطبيعية تتم وتنتشر وفقًا لخصائص الخطوط والزوايا والأشكال، فإذا لم تستعن العلوم بالرياضيات كانت مجموع ظنون وأخطاء.

(جـ) والسبب في وضوح الرياضيات أنها تستخدم ضربًا من التجربة؛ إذ تبين الحقيقة للحواس في أعداد وأشكال فتجعلها محسوسة. على أن التجربة فيها ناقصة لأنها لا تظهرنا على الحقيقة في جزئيتها، فلا بد من تكميلها بالتجربة التي تقفنا على الظواهر في ذاتيتها، فتولد في النفس يقينًا أقوى من يقين الاستدلال. لنفرض رجلًا يبرهن بحجج سليمة على أن النار تحرق، فإذا كان سامعه لم ير النار قط فهو لا يقتنع ولا يتجنب النار، ما لم يضع فيها يده أو شيئًا آخر. إن الاستدلال يلزم فقط

بتسليم النتيجة، والتجربة تقنع بصحتها. والبرهان الذي يقول أرسطو إنه يولد العلم، يجب أن يفهم على أنه البرهان المقترن بالتجربة، لا مجرد البرهان.

(د) وللتجربة وظيفتان هما تحقيق النتائج التي تصل إليها العلوم بالاستدلال، واستكشاف حقائق جديدة، فتنتهي إلى تكوين علم قائم برأسه، لا يرجع لعلم من العلوم المعروفة، هو العلم التجريبي Scientia experimentalis (وهذه أول مرة يظهر فيها هذا الاسم) ويدل على علم يخولنا سلطانًا على الطبيعة بأن يتيح لنا عمل كل ما تعمله الطبيعة، وكل ما يعمله الفن محاكيًا الطبيعة. ووسيلته الاستقراء أي الملاحظة وإجراء التجارب بحيث يتألف من جملتها القانون الكلي. وتستخدم في ذلك جميع الحواس، وبخاصة البصر. وتمتاز التجربة العلمية على التجربة العادية بأنها تستعين بآلات، كالكرة والمزولة والأسطرلاب في علم الفلك، ولا تقتصر على ملاحظة الظواهر الواقعة، ولكنها تعمل على إيجاد ظواهر بعد تخيلها وعرضها على العقل، فإن العقل يساعد الطبيعة بالفن. فالمجرب يطهر ويقطر ويحرق ويحلل، وينوع تجاربه «إلى غير حد» ليضاهي بين مختلف الحالات التي تحدث فيها الظاهرة الواحدة؛ فإذا كان يبحث عن علة قوس قزح مثلًا قارن بين ظهوره على البلورات، وظهوره على المياه المتدفقة من الطواحين «وهكذا على أنحاء لا تحصى طبيعية وفنية». ويذكر منها بيكون تجارب وردت في كتاب الآثار العلوية لأرسطو (م 3 ف 4).

76- العلوم وفوائدها:

(أ) هذا العلم، بوسائله المذكورة، في غير حاجة إلى تبرير عقلي؛ إنه يبرر نفسه بما يخول الإنسان من سلطان على الطبيعة. وهذا السلطان يبرر نفسه بفائدته في خلاص الإنسانية وفوز المسيحية. فما يعمله بمحاكاة الطبيعة وتسخير قواها: حمامات ساخنة تحتفظ بسخونتها بغير نار، مصابيح تضيء باستمرار دون تجديد وقودها، مواد ملتهبة تهلك جيشًا بأكمله في طرفة عين، مواد متفجرة تحدث دويًا هائلًا وأضواء شديدة، مساحيق تهلك الحيوانات السامة للحال، مرايا ترسل على العدو أشعة محرقة، وأخرى ترسل سحبًا مسمومة، ومرايا سحرية، وأخرى تكثر الصور أو تكبرها أو تصغرها للغاية، آلات وأدوات توفر للناس الراحة وترفه عنهم، سفن بلا مجاذيف ولا أشرعة يدفعها شخص واحد فتجري بقوة وسرعة لا تبلغ إليهما ولو كانت غاصة بالمجذفين، مركبات شديدة السرعة تجري بذاتها دون أن يجرها حيوان، آلات طائرة يحرك الإنسان أجنحتها كما يفعل الطير، آلات للغوص في أعماق البحر دون التعرض لأي خطر، آلات لرفع الأثقال الضخمة بسهولة، جسور تقام على الأنهر دون أعمدة تسندها.

(ب) وللعلم التجريبي آيات(60) في الكيمياء والتنجيم والسحر. ليست الكيمياء قاصرة على أنها العلم النظري بالمعادن، ولكنها أيضًا وبنوع خاص علم كلي يرمي إلى تحويل المعادن، وإيجاد حجر الفلاسفة (وبيكون يخصص له أبحاثًا مطولة غامضة) وتركيب إكسير الحياة -ولمَ لا؟ إن عمر الإنسان لا يجاوز الثمانين، ولكننا نستطيع أن نعمر مثل النسر والغراب والثعبان. إن السبب في ضعف السيخوخة وقصر العمر الإسراف الجسمي والخلقي؛ وتنقل الوراثة الضعف من جيل

إلى جيل، ولا يستطيع لها الطب سوى مقاومة ضئيلة، ولكن الكيمياء العملية تقضي على أسباب الضعف بإكسير الحياة (ويذكر بيكون واحدًا من تراكيبه في عبارة مبهمة لأهمية السر)!

(جـ) أما التنجيم فعلم صحيح من حيث إن حركات الأجرام السماوية علل الأحداث الأرضية. فإذا عرفنا قوانين هذه الحركات استطعنا أن نعرف الماضي والحاضر والمستقبل. وإن التنبؤ بالمستقبل لعظيم الفائدة في تدبير الحياة الخاصة والعامة. والمنهج في علم التنجيم المقارنة بين الأحداث الإنسانية المدونة في التاريخ وبين مواقع النجوم في أوقاتها، ثم الاعتماد على هذا التقابل لتوقع المستقبل، واختيار الأوقات الملائمة للعمل. فمثلًا يمكن تعديل أخلاق شعب ما باستخدام التأثيرات السماوية المنتشرة على سطح الأرض لتعديل الجو؛ أو يمكن إنزال الدهش بجيش كامل بوساطة حجر بسيط نلائم بينه وبين الأفاعيل العلوية؛ أو يمكن استعباد شخص مدى الحياة إذا جعلناه يأكل نباتًا زرع ونما تحت تأثير مواقع معينة من مواقع الشمس.

(د) وأما السحر فعلم كذلك يحصل على نتائج مدهشة بمجرد الكلام. ذلك بأن الأجسام، بما فيها جسم الإنسان، ينبعث عنها بخارات نافعة أو ضارة بحسب حال الجسم المنبعثة عنه من السلامة أو الفساد. والنفوس أيضًا ترسل من خلال الجسم بخارات أدق وأفعل من تلك. فإذا ما صدرت عن نفس سليمة ذات جسم سليم إرادة قوية بأن يحدث كذا في الطبيعة، تحققت هذه الإرادة، وبخاصة إذا صدرت في أوقات مناسبة من مواقع النجوم، فاجتمعت إلى تأثيرها تأثيرات السماء. والكلام هو الذي ينشر إرادات النفوس خلال الطبيعة. الكلمة بنت النفس، بها تأمر النفس الجماد والحيوان وجسم الإنسان، بل تأمر النفوس خلال الأجسام، وسواء في ذلك الكلمة الملفوظة أو الكلمة المكتوبة كالأحجبة والتعازيم. على أن السحرة ثلاث فئات: سحرة جهلاء دجالون، وآخرون علماء، ولكنهم يستعملون علمهم في سبيل الشر بالائتمار مع الشياطين؛ وسحرة علماء يخدمون الدين والأخلاق. فهناك سحر حلال نافع. وكان بيكون يلح في هذه النقطة، ويريد السلطة الكنسية على أن توافقه فيها وترفع عنه الشبهة على أنه كان يرى أن ليس من الحكمة ترك مزاولة السحر الحلال لأي كان، ويقول بوجوب تقييد هذا الحق بأن يخوله البابا رجالًا ممتازين.

(هـ) هذه علوم عجيبة تبدو أفاعيلها كالمعجزات لأنها تفوق ما للطبيعة والفن من سلطان مألوف. فهي سرية بالذات، ويجب أن تبقى كذلك فتلقن سرًّا وتقصر على نخبة؛ لذا يجتهد جميع الإخصائيين في إخفاء علمهم تحت الصور والرموز. والعلم التجريبي السري رأس العلوم والفنون الطبيعية، فإن سلطانه يحقق غاياتنا الكبرى الثلاث: فهو يوفر لنا الخير الأعظم للجسم بإكسير الحياة، والخير الأعظم من حيث الثروة بحجر الفلاسفة، ويعاون بهذين الخيرين على توفر الخير الروحي للنفس. وهذه الغاية الأخيرة هي الغاية القصوى؛ لذا يجب أن يكون العلم التجريبي في خدمة الكنيسة، يهيئ لها أسباب النجاح في مهمتها الجلى. فإذا استخدمه المبشرون إلى جانب الوعظ والإرشاد، جنوا منه ثلاث فوائد: الواحدة أن مصنوعاته العجيبة تبدو كالمعجزات في نظر الكفار، فيقولون في أنفسهم: إذا كانت الطبيعة تحدث أمثال هذه العجائب، فلم لا نخضع عقلنا للحقائق الإلهية؟ والفائدة الثانية أن هذا العلم يكشف خداع السحر الكاذب الذي تقوم عليه ديانة

الكفار. والفائدة الثالثة أنه يغني المسيحيين عن كثير من الدم والجهد في محاربة الكفار الذين يصرون على كفرهم، بما يتيحه لهم من وسائل وآلات. وإذن فليس يليق أن يضطلع بالتبشير إلا العلماء، من لاهوتيين وفلاسفة، يخاطبون المستنيرين من الكفار، فيكسبون الشعب بواسطتهم، أو يستكشفون وسائل حربية. إن عالمين أو ثلاثة لخير من جيش، وهذا درس تعلمه الصليبيون بالتجربة القاسية. فإذا لم يقلد اللاهوتيون والفلاسفة زمام الحكم، فلا أقل من أن يتخذ الأساقفة والحكام مستشارين منهم ليدبروا المجتمع تدبيرًا عقليًّا، كما أراد أفلاطون لمدينته.

(و) وهكذا يمتزج عند روجر بيكون الدين والعلم والعمل، ويلتقي بُعد النظر من شيء غير قليل من السذاجة. عالج كل ما عالجه مفكرو عصره من مسائل لاهوتية وفلسفية، وزاد عليهم اشتغاله بالعلم التجريبي فدل على سعة اطلاع وحسن إدراك للشروط اللازمة لتقدم العلم. ولكنه لم يساهم شخصيًّا في هذا التقدم؛ إذ لم يكن عالمًا مجربًا؛ وكل ما يذكر له بهذا الصدد أنه صنع آلات بصرية وأدخل شيئًا من التحسين على بعض منها كان موجودًا. وهو يعرف ذلك التقصير من نفسه، ويعتذر بقلة المال وقد أربت نفقاته العلمية في عشرين سنة على ألفي جنيه إسترليني. يبقى أنه وضع نظرية العلم التجريبي، وفطن لفوائده، وتنبأ بمستقبله، ورسم لأوربا طريق السيادة على العالم.

الفصل الثامن

القديس ألبرت الأكبر

(1206- 1280)

77- حياته ومصنفاته:

(أ) في الوقت الذي أُلّفت فيه لجنة لتهذيب كتب أرسطو، ولم تؤد اللجنة مهمتها (57، ب) كان ألبرت يضطلع بتلك المهمة وحده، وهو على بينة من غرضه وأهميته البالغة. فقد كان أول من عرف للأرسطوطالية مزاياها وأول من عرضها للغربيين، وأول من ساهم في العلوم مساهمة أصيلة. ولد في باڤاريا. ولما بلغ السادسة عشرة قصد إلى جامعة بولونيا، فإلى جامعة پادوڤا. وفي هذه المدينة دخل رهبنة الدومنيكان في السنة التالية (1223)، وعكف على العلم. وبعد خمس سنين أخذ في التعليم فكان «قارئًا» في اللاهوت بمعهد الرهبنة بكولونيا، ثم بمعاهد أخرى لها، منها معهدا فريبورج الألمانية وستراسبورج. وفي 1240 أرسل إلى باريس، فحصل بها بعد خمس سنين على لقب أستاذ في اللاهوت، وشرع يعلم بجامعتها على أساس كتب أرسطو، وكانت ما تزال محرمة رسميًّا، فكان عمله ذا جرأة كبيرة، ولكنه كان عملًا ضروريًّا لشدة الحاجة إليه حينذاك، فأصاب نجاحًا عظيمًا وفاز بشهرة أوربية. وبعد ثماني سنين (1248) رجع إلى كولونيا فعلم بها فترات متقطعة، ثم عين أسقفًا عليها. ولما توفي كانت كتبه تقرأ وتشرح وتذكر صراحة في معرض الاستشهاد إلى جانب كتب أرسطو وابن سينا وابن رشد، بالرغم مما كان يقضي به العرف من عدم ذكر المعاصرين في الكتب العلمية. ولم يمض على وفاته ربع قرن حتى كان يلقب بالأكبر.

(ب) تتوزع(61) كتبه إلى طوائف ثلاث: لاهوتية وفلسفية وعلمية. أما الكتب اللاهوتية فأهمها: شرح على كتاب الأحكام لبيير لومبار؛ وشروح على كتب العهدين القديم والجديد؛ «مجموعة في المخلوقات» و«مجموعة لاهوتية»؛ شروح على كتب ديونيسيوس. - وأما الكتب الفلسفية فهي: شروح على أرسطو: المنطق، الطبيعيات، الأخلاق النيقوماخية، السياسة، وشرح على كتاب العلل، وهو كتاب كان يعزى لأرسطو (62، ب) ولكن ألبرت كان يعلم أنه منحول، وكان يرى أن داود اليهودي جمعه من كتب أرسطو وابن سينا. ورسالة «في وحدة العقل ردًّا على ابن رشد» حررها بإشارة الباب سنة 1256. - وأما الكتب العلمية فمنها: كتاب النبات، أساسه الكتاب الموسوم بهذا الاسم والمنسوب إلى أرسطو، في خمس مقالات يشرحها بإسهاب مستبدلًا نباتات ألمانية بالنباتات التي لم يكن يعرفها، ويضيف ثلاث مقالات من عنده. وكتاب الحيوان، أساسه كتب أرسطو في الموضوع ومجموعها تسع عشرة مقالة (59، أ) فضاعف هو حجمه إذ وصف فيه عددًا كبيرًا من حيوان البلدان الشمالية لم يذكرها أرسطو، وخصص خمس مقالاته للحكايات عن الحيوان على الترتيب الهجائي لتسهيل المراجعة، وصحح بعض أقوال أرسطو وبلينوس. وكتاب المعادن، يقول

فيه إنه قام برحلات عديدة لدراستها. وكتاب الآثار العلوية، يذكر فيه أنه رصد نجمًا مذنبًا في ساكس سنة 1240.

(جـ) وقد عرض آراء أرسطو عرضًا أمينًا دقيقًا، وجاء عرضه عبارة عن تمثيل وتكميل على طريقة ابن سينا في كتاب الشفاء، لا شرحًا حرفيًّا على طريقة ابن رشد. وكان أوسع منهما حرية بإزائه، وقد قال في مفتتح الطبيعيات: «من يعتقد أن أرسطو إله يعتقد بالضرورة أنه لم يخطئ، أما من يعتقد أنه إنسان فهو يعتقد من غير شك أنه قد يكون أخطأ مثلما نخطئ نحن». ودل في نفس الموضوع على منهجه، وقال: «غرضنا أن نرضي رهباننا بقدر استطاعتنا وهم يطلبون إلينا منذ سنوات أن نضع لهم كتابًا في الطبيعة، يجدون فيه دراسة وافية للعلوم الطبيعية، ويعطيهم مفتاحًا لفهم كتب أرسطو... أما طريقتنا فهي أننا سنتبع ترتيب كتب أرسطو وآراءه، ونقول كل ما يبدو لنا ضروريًّا لتفسيرها والتدليل عليها، ولكن دون إيراد أقواله. ثم نستطرد لتوضيح الشكوك، وتفصيل ما أجمله الفيلسوف، فأغمض فكره على كثيرين. وسنبين في عناوين الفصول إن كان الفصل واردًا في كتب أرسطو أو كان استطرادًا منا. ونحن إذ نتبع هذه الطريقة نصنف كتبًا بعدد كتب أرسطو وبنفس أسمائها، ونضيف أجزاء إلى الكتب التي تركها ناقصة، ونضيف كتبًا برأسها لم يدونها أو دونها ولم تصل إلينا». هذه الطريقة تبين عن غرض أساسي هو الاستفادة من أرسطو مع رده إلى حكم العقل، وتكميله بمكتشفات العلم. فهي تدل على محاولة فعلية لوضع مذهب. لذا كان تلاميذه ومعاصروه يعتبرونه فيلسوفًا أصيلًا لا مجرد شارح.

78- مذهبه:

(أ) على أنه لم يوفق إلى وضع مذهب متسق. ذلك بأنه، مع غلبة أثر أرسطو على فكره، بقي مترددًا بين التيارات المختلفة التي كانت تتجاذب عصره. كانت رهبنته، بل كان الغرب بالإجمال، على مذهب أوغسطين، وقد احتفظ هو منه بأشياء. ولم يفطن إلى إمكان تصحيح «أضاليل» أرسطو في ما بعد الطبيعة بالرجوع إلى أرسطو نفسه وإحكام تطبيق مبادئه، فآثر عليه أفلاطون، وقد قال: «لا يصير المرء فيلسوفًا متينًا ما لم يحصل على العلم بأرسطو وأفلاطون معًا». كما أنه اصطنع آراء أفلاطونية جديدة، وكان في تأويله لأرسطو يميل إلى اتباع الفارابي وابن سينا وابن ميمون، ويعارض ابن رشد وابن جبرول. فهو متخير، بل متردد في تخيره وقد اجتمعت له هذه المواد الكثيرة. فإن عُد طليعة الأرسطوطالية فبسبب اتخاذه كتب أرسطو أساسًا لعرض الفلسفة، واصطناعه بعض آرائه، وعمله من ثمة على نشر دراسته.

(ب) ولقد كان أكبر أثر لمعاناته كتب أرسطو تمييزه الحاسم بين الفلسفة واللاهوت. فقد رأى تلك الكتب تضم مذهبًا تامًّا في الوجود قائمًا على الملاحظة والبرهان ليس غير، فكانت النتيجة المحتومة عنده أن «الأمور اللاهوتية لا تتفق في مبادئها مع الأمور الفلسفية؛ فإن اللاهوت يقوم على الوحي دون العقل،وإذن فلا نستطيع في الفلسفة الخوض في مسائل لاهوتية». ولكننا نستطيع في اللاهوت استخدام الفلسفة، بل يتحتم علينا ذلك لتفهمه على قدر الإمكان. وألبرت يحمل على «الجهلاء الذين يريدون محاربة استخدام الفلسفة بجميع الوسائل» ويدعوهم «حيوانات عجماوات

يسبون ما يجهلون». على أن الفلسفة ههنا عارفة حدودها، فهي تلتزمها بدقة، فيضيق مجال التدليل العقلي في اللاهوت عما هو عند الأوغسطينيين. أما في سائر العلوم فالمرجع إلى العقل؛ ولألبرت أقوال كثيرة بهذا المعنى: فهو يردد قول سنيكا «لا من يقول بل ما يقول أعقل» ويعلن أن «من العار إبداء رأي في الفلسفة دون دعمه بالدليل» وأيضًا «نقول مع ابن رشد أن ليس هناك من سبب لاتباع المشائين طرق أرسطو في معظم الأحوال سوى أن صعوبات قليلة أو لا صعوبة بالمرة تنتج من أقواله» وأيضًا «أن اهتمام البعض بالمؤلفين عديم الجدوى. الفيثاغوريون وحدهم اتبعوا رأي زعيمهم في كل شيء. أما الباقي فيقبلون الآراء من أي جهة جاءت بشرط أن تحمل معها أدلتها».

(جـ) وإذا أردنا تلخيص آرائه في المسائل الرئيسية بدأنا بمسألة الله، فقلنا إنه في مؤلفاته الأولى يشرح ويفسر وجود الله أكثر مما يبرهن عليه، تمشيًا مع الأوغسطينية. بل في شرحه على قول ديونيسيوس أن الله مجهول،نراه كأنه يسبق كنط(62) إلى أن الحكم بوجود الله، أي ذات لا متناهية، ابتداء من المعلولات المتناهية، خروج بمبدأ العلية إلى أبعد مما ينبغي، إذ أن هذا المبدأ لا يتطلب سوى علة متناسبة مع المعلول، وليس بين الله والعالم تناسب. ولكنه بعد أن تحول إلى أرسطو، لم يعتبر وجود الله بينًا بذاته، ولم ير إمكان استنباطه من فكرة الله، وإنما قال بوجوب البرهنة عليه،وعاد إلى الإشكال المتقدم فحله على النحو التالي: إننا أولًا نصل إلى علة أولى بناء على استحالة التسلسل إلى غير نهاية، وبعد ذلك يلزم لدينا من كونها العلة الأولى أنها غير متناسبة مع العالم بالضرورة، لأنها إن كانت متناسبة معه كانت متناهية مثله، فلم تكن أولى بل افتقرت إلى علة، وعدنا إلى التسلسل، وهو مستحيل بموجب مبدأ العلية. وهذا هو المنهج القويم خلافًا لما ظن كنط. ولما كان الوجود والماهية في الله شيئًا واحدًا، يستعيض ألبرت عن وصف ذات الله بأنه المحرك الأول،وهذه صفة تدل على الفعل فقط، بقوله إنه الموجود اللامتناهي، وهذه صفة دالة على الذات الإلهية.

(د) وفي مسألة الخلق يتبع رأي ابن ميمون فيقول إن أدلة أرسطو على القدم والأدلة المقابلة لها على الحدوث متعادلة القوة، وإن العقل قاصر على البرهنة على أحد الطرفين، وإن الوحي وحده يحسم هذه المشكلة. وكذلك سيكون موقف القديس توما الأكويني، كما سنبينه في الفصل الآتي - أما كيفية صدور الموجودات عن الله، فلألبرت فيها قولان أو ثلاثة: ففي شرحه على كتاب العلل يقول إن الله أوجد «العقل» أو المعلول الأول بفعل خالق (يسميه صدورًا وانبثاقًا، ولكنه يريد به غير ما يريد الأفلاطونيون وأتباعهم) وأن العقل عاون الله في إيجاد سائر العقول المفارقة والنفس العالمية والجواهر الجسمية.وفي شرحه على طبيعيات أرسطو يقرر أن السموات صدرت عن الله رأسًا باختيار إرادته. ثم يستدرك فيقول: «على أنه ليس يمكن البرهنة على أحد هذين الرأيين، وكل ما يمكن إنما هو إيراد حجج محتملة». فهو يعود هنا أيضًا إلى الوحي.

(هـ) والمخلوقات مركبة من ماهية ووجود، فإن الوجود لا يدخل في حدها، فهو طارئ عليها. والعقول المفارقة أو الملائكة مركبة من موضوع وصورة تحل في الموضوع، دون أن يكون هذا الموضوع هيولي أو يمت إلى الكمية بسبب. ثم يقول تارة إن الملائكة أنواع متشخصة، وطورًا

إنهم أفراد نوع واحد. أما النفس الإنسانية فصورة خالصة غير مركبة من هيولي روحية. وأما الأجسام فمركبة من هيولي صورة جسمية هي نور،ينضاف إليها في كل جسم صورة نوعية بقدر كمالاته. والهيولى مستودع لأصول بذرية(63)، لا مجرد قوة. ففي جميع هذه النقط نجد ألبرت مترددًا بين الأوغسطينية والأرسطوطالية.

(و) والنفس الإنسانية صورة جوهرية أو هي الفعل الأول للجسم كما يقول أرسطو، ولكن بعد الصورة الجسمية. وهي مبدأ جميع الأفعال الحيوية، فليس الإنسان مؤلفًا من ثلاث نفوس. أما اتصالها بالجسم، فتارة يقول ألبرت إنه مباشر،وطورًا يتابع بعض الأوغسطينيين فيضع بينهما واسطة هي نور. والنفس روحية، يدل على ذلك استقلالها بأفعالها العليا من تجريد وحكم واستدلال وإرادة وانعكاس على ذاتها. لذا كانت مخلوقة من الله، بينما النفس النباتية والنفس الحيوانية صادرتان عن الأصول البذرية الكامنة في الهيولى. ولما كانت النفس الإنسانية روحية كانت خالدة. ويظن ألبرت أن النفس عند أرسطو على قدر الجسم وتابعة له في مصيره، فيستعين بأفلاطون للتدليل على الروحية والخلود. يقول: «يجب القول وتكرار القول أننا حين نفحص عن النفس ذاتها يتعين علينا اتباع أفلاطون، وحين ننظر إلى ما تمنح الجسم من حياة يتعين علينا اتباع أرسطو». وهكذا يستمر في التخير والتوفيق.

(ز) وفي المعرفة يوفق بين أوغسطين وأفلاطون وأرسطو فيقول: إن الكليات(64) موجودة في الذات الإلهية، وتشع عنها فتوجد خالصة، وتتحقق في الأفراد، ويجردها العقل الإنساني. وهو يدعو كل معرفة تجريدًا، سواء أكانت حسية أم عقلية، على اعتبار أن الحس يدرك موضوعه منفصلًا أو مجردًا عن سائر كيفيات الشيء -وسنصادف هذا المعنى عند الحسيين المحدثين يحاولون أن يردوا إليه التجريد العقلي. على أن التجريد الأكمل عند ألبرت هو هذا التجريد العقلي الذي يستخلص الماهية من علائقها المادية. وهذا التجريد يستلزم عقلًا فعالًا. وجميع المعارف العقلية مستمدة من الإحساس، ما خلا المبادئ الأولية، كمبدأ عدم التناقض، فإنها وإن كانت حدودها مجردة من الإحساس، إلا أن معانيها غريزية في النفس أو مدركة في النور الإلهي كما يقول أوغسطين. ولكل نفس إنسانية عقلها الفعال وعقلها المنفعل، وذلك موضوع رسالته في «وحدة العقل ردًّا على ابن رشد». يورد فيها ثلاثين دليلًا على رأي الفيلسوف الإسلامي، ويرد عليها واحدًا بعد آخر، ثم يورد ستة وثلاثين دليلًا ضد الرأي، وينتهي بتقرير رأيه هو والخلود الشخصي المترتب عليه.

(ح) وخلاصة القول فيه أنه استوعب المذاهب ولم يسيطر عليها. فلا عجب أن يكون تلاميذه انقسموا فريقين: فريق مضوا في الأفلاطونية الجديدة وهم الجرمان، وفريق مضوا في الأرسطوطالية وعلى رأسهم توما الأكويني. هذه الحركة الثانية هي أثره الخاص، فقد كانت الأفلاطونية شائعة من قبل، في حين كانت الأرسطوطالية موضع إنكار، فصارت بإقدامه ونفوذه موضع نظر وتقدير، دون أن ينتهي هو إلى أرسطوطالية خالصة، ولما اشتدت الحملة على القديس توما بسبب أرسطوطاليته، قصد إلى باريس من كولونيا، على بعد الشقة وتقدم السن، ليدافع عن

تلميذه العظيم، دون أن يكون هو توماويًّا. جمع المواد وبذل في ذلك جهدًا هائلًا، فجاء توما فتمثل هذه المواد، وميز بين قيمتها ومراميها المختلفة بعقله اللاتيني النير الواضح. فأقام مذهبًا هو آية من آيات العقل.

الفصل التاسع

القديس توما الأكويني

(1225 -1274)

79- حياته ومصنفاته:

(أ) هو ابن كونت دي إكوينو بإيطاليا الجنوبية. تلقى العلم أولًا في دير للبندكتيين، ثم التحق في الرابعة عشرة بكلية الفنون بجامعة نابولي. وفي هذه المدينة، بعد خمس سنين، دخل رهبنة الدومنيكان، فأرسل في السنة التالية (1245) إلى باريس حيث تتلمذ لألبرت الأكبر ثلاث سنين، ثم رافقه إلى كولونيا حيث كانت الرهبنة أنشأت معهدًا عاليًا. وبعد أربع سنين عاد إلى باريس كي يحضر لدرجة الأستاذية في اللاهوت. فأخذ يعلم بصفته حاصلًا على البكالوريا، فشرح الكتاب المقدس سنتين، وكتاب الأحكام سنتين. وبعد حصوله على الليسانس صار أستاذًا وهو في الحادية والثلاثين، أي أربع سنين قبل السن المقررة بقانون الجامعة (56، هـ) وقد أعفاه البابا من هذا القيد. فاحتل أحد كرسيين مخصصين لرهبنته بالجامعة وعلم بهذه الصفة ثلاث سنين (1256- 1259) فشهد منه المستمعون «طريقة جديدة، وبراهين جديدة، ومسائل جديدة، وترتيبًا جديدًا للمسائل، ونورًا جديدًا». وإلى هذا العهد يرجع كتابه «شرح الأحكام» في أربع مقالات، يظهر في الأولى أثر أوغسطين، فلما تحول عنه أعاد تدوينها ليمحو هذا الأثر، ويثبت آراءه الخاصة؛ وفي المقالتين الأولى والثانية يحيل ثلاث عشرة مرة إلى كتاب لابن سينا «في العقول» ومرة إلى كتاب له أيضًا «في صدور الموجود» وقد ضاع الكتابان وكانا مقتبسين من جزء الشفاء في ما بعد الطبيعة. ويبدو قرب عهده بابن سينا وابن رشد في رسالة صنفها بباريس حوالى 1255 «في الوجود والماهية» يكثر فيها من ذكرهما تارة للاستشهاد وطورًا للمناقشة. وبعد أن صار أستاذًا دون شروحه على كتب بويس (1256- 1258).

(ب) رجع إلى إيطاليا ليعلم بالمعهد الذي كان أنشئ قبل خمس عشرة سنة في البلاط البابوي، ومكث هناك ست سنين عرف أثناءها جيوم دي موربكي ناقل كتب أرسطو من اليونانية. ثم علم سنتين بروما أرسل بعدهما إلى باريس. وإلى هذه الفترة التي قضاها بإيطاليا وما تلاها من مقام بباريس، ترجع مصنفاته الكبرى، وهي أولًا: شرح الأسماء الإلهية لديونيسيوس، والكتاب أفلاطوني كما هو معلوم، وتوما يؤول ما لا يتفق منه مع الأرسطوطالية، ويقر ما لا يتنافى معها ويكملها به، مثل الكلام على لواحق الوجود: الواحد والحق والخير والجمال. ثانيًا المجموعة الفلسفية أو الرد على الأمم (أي الخارجين عن المسيحية) وضعه لمرسلي رهبنته في الأندلس والمغرب؛ والكتاب في أربع مقالات: الأولى في الله وجوده وصفاته؛ الثانية في الخلق، في قدم العالم، في الجواهر العقلية، في الإنسان؛ الثالثة في غاية الأشياء، في غاية الإنسان وسعادته، في معاينة الله، في العناية الإلهية، في المعجزة والخوارق، في الشريعة الإلهية، في النعمة الإلهية؛

والرابعة في العقائد المسيحية، فالكتاب في معظمه فلسفي، وأسلوب البحث في العقائد فلسفي كذلك. ثالثًا الشروح على أرسطو: الأخلاق النيقوماخية، العبارة، التحليلات الثانية، السماع الطبيعي، السماء والعالم، الكون والفساد، الآثار العلوية، النفس، الحس والمحسوس، الذكر والتذكر، ما بعد الطبيعة، السياسة. في هذه الشروح يحذو حذو ابن رشد، أي أنه يذكر النص ويحلله، بينما ابن سينا وألبرت الأكبر يضعان كتبًا بعناوين كتب أرسطو وتقسيماتها ويتحدثان من عند نفسهما. ولكن توما يختلف عن ابن رشد في أنه يقدم لكلام الفيلسوف، ويقف من حين لآخر لربط الكلام بعضه ببعض واستخلاص النتائج، بينما ابن رشد يعقب على عبارات أرسطو واحدة تلو أخرى من أول الكتاب إلى آخره. وقد عني القديس بالحصول على ترجمات دقيقة، فطلب إلى جيوم دي موربكي مراجعة الترجمات المتداولة، والقيام بترجمات جديدة. فقد كان عليه، بعد أن اقتنع بصحة فلسفة أرسطو، أن يجلوها ناصعة، وأن يلائم بينها وبين الدين بما لا يخالف مبادئها، وأن يناقش مختلف التأويلات؛ فكانت النتيجة أنه «نصّر»(65) أرسطو وقدمه إلى أهل عصره مسيحيًّا أو يكاد.

(جـ) وفي باريس علَّم أربع سنين (1269- 1272) وهو في صراع عنيف مع الرشديين من جهة، وكانوا قد تكاثروا في كلية الفنون، ومع الأوغسطينيين من جهة أخرى في أشخاص أساتذة كلية اللاهوت جميعًا تقريبًا، يناوئه هؤلاء لأرسطوطاليته، ويحمل أولئك على تأويله لأرسطو. فكان مما كتب في تلك الفترة: رسالة «في وحدة العقل ردًّا على الرشديين» وأخرى «في قدم العالم ردًّا على المتذمرين» وهم الأوغسطينيون الذين كانوا يقولون إن قدم العالم مستحيل قطعًا، وكان هو يقول مع ابن ميمون وألبرت الأكبر بإمكانه عقلًا. ومضى شوطًا بعيدًا في كتابه الأكبر «المجموعة اللاهوتية» وكان بدأه بإيطاليا سنة 1266؛ قصد به إلى «تثقيف المبتدئين»، فلخص فيه مؤلفاته السابقة في ترتيب بديع ينتظم ثمانية وثلاثين مبحثًا أو مقالة، كل مبحث ينقسم إلى مسائل، وكل مسألة إلى فصول، فيجيء الكتاب في ثلاثة آلاف فصل تشرح وجوه المسائل وترد على عشرة آلاف اعتراض. ينقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام كبرى يدل عليها المؤلف في أول كلامه فيقول: «لما كان الغرض المقصود بالذات في هذا التعليم (أي اللاهوت) هو تعريف الله في ذاته، ومن حيث هو مبدأ الأشياء، ومن حيث هو غايتها فسنبحث في الله أولًا، وفي حركة الخليقة الناطقة إليه ثانيًا، وفي المسيح الذي هو الطريق إليه ثالثًا». فالقسم الأول ينظر في الله الواحد، وفي الله الثالوث، وفي الخلق والمخلوقات؛ والقسم الثاني مخصص للأخلاق ومقسم إلى قسمين: الواحد في المسائل العامة، والآخر في الفضائل بالتفصيل؛ والقسم الثالث يتناول العقائد. ففي الكتابين الجامعين من بين كتبه، وهما المجموعة الفلسفية والمجموعة اللاهوتية، الترتيب واحد تقريبًا، وسنتبعه في تلخيص مذهبه. ويضاف إلى ما تقدم شرح على كتاب العلل، وكان جيوم دي موربكي، ترجم كتب أبروقلوس، فعرف القديس توما أن الكتاب لهذا الأفلاطوني. وأيضًا عدد من «المسائل» ناقش فيها على ما كان متبعًا (56، جـ). وشروح على معظم الكتب المقدسة. ورسائل عديدة أهمها مجموعة منطقية، وموجز للاهوت. وهو في كل ما كتب يتوخى الترتيب المحكم، ويقدر القول على قدر المعنى،

ويقطع بالرأي دون ما تردد، في اعتدال قليل النظير، حتى في أشد المواقف، يسوق الحجة في وضوح ورشاقة، يرمي إلى الإقناع وتأييد الحق، لا إلى المكابرة والفوز الشخصي.

(د) وأخيرًا عاد إلى إيطاليا لإنشاء معهد عال جديد، فاختار نابولي مقرًّا له، واستأنف التعليم، حتى كان السادس من ديسمبر 1273 فإذا تغيير بالغ يعرض له أثناء القداس، فينقطع عن التعليم وعن الكتابة والإملاء، فيسأل في ذلك فيقول: «لقد أوحيت إليَّ أشياء ما أرى كل ما كتبته إلا كالهشيم بالقياس إليها». ومن ذلك اليوم فرغ للعبادة، وترك القسم الثالث من المجموعة اللاهوتية ناقصًا، فأتمه رجنلد زميله في الرهبنة وكاتبه مدة الخمس عشرة سنة الأخيرة آخذًا عن كتبه الأخرى. ودعاه البابا إلى مجمع كنسي يعقد بليون، فلبى الدعوة، ولكنه مرض في الطريق بين نابولي وروما، فلجأ إلى دير بندكتي، وتوفي بعد شهر، فكان لوفاته وقع شديد في جميع أنحاء أوربا.

80- وجود الله:

(أ) إذا اتبعنا الترتيب الطبيعي للوجود، كانت مسألة الله أو مبدأ الأشياء أول مسألة نلقاها. هل الله موجود؛ كان الرأي السائد أن وجود الله بيِّن بذاته، والقديس توما يذكر ثلاث حجج بهذا المعنى، ويرد عليها فيقدم لنا مثالًا واضحًا على الفرق الذي يضعه بين العقل والإيمان. الحجة الأولى أن الإنسان يتشوق السعادة بطبعه، والله سعادة الإنسان، وما يُتشوق بالطبع يُعرف بالطبع. الحجة الثانية (وهي حجة القديس أنسلم) أن مَن عَلم المراد باسم الله عَلم في الحال أن الله موجود؛ لأن المراد به ما لا يتصور أعظم منه، وما يوجد في الذهن وفي الخارج أعظم مما يوجد في الذهن فقط. الحجة الثالثة أن وجود الحق بيّن بذاته، فإن من ينكره يسلم به؛ لأنه إذا كان الحق معدومًا فمن الحق أنه معدوم؛ والله هو الحق بعينه، فوجود ا لله بيِّن بذاته- أجل إن من يعلم الله يعلم أنه سعادة الإنسان، وأنه الموجود الأعظم، وأنه الحق بالذات، فإن هذه التعريفات بينة بذاتها في أنفسها. ولكنها ليست بينة بذاتها لنا؛ فإن كثيرين يعتبرون سعادة الإنسان في الغنى، وآخرين يعتبرونها في اللذة، وغيرهم في غير ذلك؛ ثم إن كثيرين اعتقدوا أن الله جسم، وأي جسم تصورنا فيمكن تصور جسم أعظم منه؛ وأخيرًا إذا كان وجود الحق بالإجمال بينًا بذاته، فإن وجود الحق الأول ليس كذلك. يضاف إلى ما تقدم أن حجة القديس أنسلم تدور على تعريف اسم الله، ولكن الوجود اللازم من هذا التعريف وجود متصور فقط لا واقعي، فإن الاعتقاد بالوجود لا يستتبع الوجود. فنحن هنا بإزاء فكَر(66) استمدها أصحاب الحجج المذكورة من الإيمان، وظنوها بديهية في العقل، وحسبوا أن بإمكاننا أن نبرهن على وجود الله ببرهان لميّ يتخذ الماهية أي التعريف حدًّا أوسط فيبين النتيجة بعلتها. ولكن ليس في مقدورنا إدراك ماهية الله في ذاتها.

(ب) فلا يبقى لنا من سبيل سوى البرهان الإنيّ(67) الذي يمضي من الموجودات الطبيعية التي هي متقدمة في معرفتنا، فيبلغ إلى علتها. وعلى العموم يتوقف الإيمان على المعرفة الطبيعية؛ إذ قبل أن نؤمن بوحي الله، يتعين أن نعلم وجود الله، وأن عقلنا كفء لهذا العلم وللعلم بأسباب الإيمان. وليس الغرض من هذا البرهان الرجوع إلى لحظة أولى بدأت فيها علية الله، كما يتوهم كثيرون،

بل الصعود في الآن الحاضر وفي كل آن إلى علة أولى بغض النظر عن قدم العالم أو حدوثه. ذلك بأن العالم يظهرنا على معلولات وعلل لها مترتبة بالذات أي متوقف بعضها على بعض، وأن العقل يدلنا على امتناع التداعي إلى غير نهاية في سلسلة هذه العلل، وإلا لم يوجد المعلول، فنقف عند علة أولى. وثمة فرق بين العلل المترتبة بالذات والعلل المتعاقبة بالعرض: فليس يستحيل أن يتولد إنسان من إنسان إلى غير نهاية إذا افترضنا قدم العالم؛ لأن الإنسان إنما يولد من حيث هو إنسان لا من حيث أنه ابن إنسان آخر، وهذا تسلسل بالعرض؛ ولكن التسلسل يستحيل لو كان توليد إنسان متوقفًا على إنسان وعلى العناصر وعلى الشمس وهكذا إلى ما لا يتناهى.

(جـ) المعلولات أو دلائل الإمكان في العالم، يحصرها القديس توما في خمسة، فيقدم خمسة أدلة لها أصول عند أرسطو، ولكن المقصد يختلف أحيانًا اختلافًا جوهريًّا. الدليل الأول والأوضح من جهة الحركة؛ إذ ليس يمكن أن يكون شيء واحد بعينه محركًا لنفسه، لأنه ليس يمكن لشيء واحد بعينه أن يكون بالقوة وبالفعل معًا باعتبار واحد، فكل متحرك فهو متحرك من آخر، ولا يجوز التسلسل إلى غير نهاية، فلابد من الانتهاء إلى محرك أول غير متحرك(68). هذا الدليل وارد عند أرسطو في السماع الطبيعي حيث يبدو المحرك الأول علة فاعلية، وفي ما بعد الطبيعة حيث يبدو علة غائية، ولكن أثره في الحالين قاصر على تحريك الفلك المحيط، وإلى جانبه محركون أوائل لسائر الأفلاك، بينما الكون والفساد في عالمنا السفلي يفسران بدوران الشمس حول الأرض ودورانها على فلك البروج. أما القديس توما فيطبق نظرية القوة والفعل(69) بكل عمومها، ويعتبر الحركة لا من الوجهة الطبيعية أو الآلية فحسب، بل من الوجهة الميتافيزيقية التي تعني كل تغير أو خروج من القوة إلى الفعل، فيصل إلى محرك كلي يحرك كل موجود مباشرة لا بالواسطة، ويبطل تعدد الآلهة كما سنرى في العدد الآتي، ويقول إن الله يفعل في كل فاعل لأنه علة كل وجود والفعل وجود، ولكن بحيث يكون للمخلوقات أيضًا فعل خاص؛ إذ إنما يمتنع صدور فعل واحد عن فاعلين متى كانا متحدي الرتبة، وليس يمتنع صدوره عن فاعل أول وفاعل ثان.

(د) الدليل الثاني من جهة جوهر الموجود المتحرك، فإنه مفتقر إلى علة فاعلية(70)؛ إذ ليس يمكن أن يكون الشيء الذي يخرج إلى الوجود علة فاعلية لنفسه، وإلا لزم وجوده قبل نفسه، وهذا خلف؛ ولا يجوز التسلسل إلى غير نهاية، فلابد من إثبات علة فاعلية أولى. هذا الدليل مستفاد من كتاب ما بعد الطبيعة (م 2 ف 2) ولكن أرسطو لا يعرضه لبيان وجود الله بالتخصيص بل لبيان استحالة التسلسل في جنس العلل الفاعلية، وضرورة علة أولى تفعل بوسائل مترتبة فيما بينها، كما أنه يبين في نفس الموضع ضرورة علة أولى في سائر أجناس العلل، ومنها العلة المادية. أما القديس توما فيرمي إلى بيان ضرورة علة خالقة، وذلك بتطبيق نظرية القوة والفعل تطبيقًا أدق يستلزم أن الموجود المتحرك ليس موجودًا بذاته.

(هـ) الدليل الثالث من جهة الممكن والواجب: ذلك بأن في الطبيعة موجودات معروضة للكون والفساد، ومن ثمة ممكن وجودها وعدمها بعد وجود، فلو كان عدم الوجود ممكنًا في جميع الأشياء، للزم أنه لم يكن حينًا ما شيء، ولو صح ذلك لم يكن الآن أيضًا شيء، فلابد أن يكون هناك موجود

واجب لذاته. هذا الدليل هو في الواقع عين الدليل السابق، ولكن القديس توما يجده على هذه الصورة عند أرسطو (فيما بعد الطبيعة م 12 ف 6) فيستعيره لكي يصف الله بأنه واجب الوجود. يقول أرسطو في المكان المذكور: «الجواهر أوائل الموجودات، فإذا كانت كلها فاسدة كانت جميع الموجودات فاسدة» و«إذا كانت القوة متقدمة على الفعل، فإن شيئًا مما هو موجود لم يكن ليوجد». غير أن أرسطو يرتب وجوب الواجب على قدم العالم والحركة؛ أما القديس توما فيخلص الدليل من هذه الصلة، ويرى أن نظرية القوة والفعل تحتم إثبات الفعل الواجب لتفسير الممكن الذي بالقوة.

(و) الدليل الرابع من جهة تفاوت الموجودات في الصفات العامة المساوقة للموجود من حيث هو كذلك، كالوحدة والحقية والخيرية والجمال والعقل والإرادة، أي الأمور المعنوية الروحانية التي تقبل الإطلاق إلى اللانهاية، على ما ينبغي للموجود الأول. والتفاوت إنما يكون بالإضافة إلى ما هو غاية في شيء، وإذن فهناك موجود هو غاية في تلك الصفات، ومن ثمة غاية في الوجود، وعلة لما في جميع الموجودات من وجود وكمال. هذا الدليل أفلاطوني، وقد صادفناه عند أوغسطين وأنسلم وغيرهما، ولكنه أرسطوطالي أيضًا، وقد جاء فيما بعد الطبيعة (م 2 ف 1) إن «الشيء الحاصل على طبيعة ما للغاية هو دائمًا مصدر اشتراك الأشياء الأخرى في تلك الطبيعة، فما هو علة الحقيقة القائمة في الموجودات الإضافية هو الحق بالذات». وقد قيل إن هذه المقالة دخيلة على أرسطو، وأحرى أن يكون كاتبها تلميذًا أفلاطونيًّا. ومهما يكن من هذه النقطة، فإن لهذا الدليل محلًّا في الأرسطوطالية، على أن يتجه إلى العلية الفاعلية، كما هو الحال عند القديس توما، لا إلى مجرد العلية الصورية أو النموذجية(71)، كما هو الحال عند أفلاطون.

(ز) الدليل الخامس من جهة نظام الطبيعة، وله وجهان: أما الواحد فإننا نرى الموجودات العاطلة من المعرفة تفعل لغاية، وهذا ظاهر من أنها تفعل دائمًا أو في الأكثر على نهج واحد وبحيث تحقق الأحسن، مما يدل على أنها لا تبلغ إلى الغاية اتفاقًا بل قصدًا؛ وما يخلو من المعرفة لا يتجه إلى غاية ما لم يوجه إليها من موجود عارف، فإذن يوجد موجود عاقل يوجه الأشياء الطبيعية كلا إلى غايته. وأما الوجه الآخر فهو أن جميع الكائنات منظمة فيما بينها لانتفاع بعضها ببعض، والمتباينات لا تتفق في نظام واحد ما لم تكن منظمة من واحد. هذا الدليل مستمد من كتاب السماع الطبيعي (م 2 ف 8) حيث يبين أرسطو أن كل موجود فهو يفعل لغاية، ومن كتاب ما بعد الطبيعة (م 12 ف 10) حيث يقول: «الأشياء جميعًا منظمة فيما بينها لأنها مرتبة لغاية». ولكنه يتصور الله نفسه غاية، لا موجهًا غيره توجيهًا فعليًّا إلى غاية، فيرجع مشاركة الموجودات في الصفات، وفعلها لغاية، وتناسقها فيما بينها، إلى شوق الطبيعة للخير الأعظم وتشبهها به، وهذا تفسير غير مفهوم، بينما القديس توما يضع الله علة فاعلية موجهة إلى غاية، ولا يتكلف في ذلك أكثر من إحكام تطبيق نظرية القوة والفعل، التي هي دائمًا عماد فكره ونقطة المركز من مذهبه.

(جـ) مما تقدم نرى الفرق الحاسم بين موقف القديس توما، وموقف الذين تقدموه من المفكرين المسيحيين. فقد عرف من «التحليلات الثانية» ماهية العلم، فأدرك تمام الإدراك أن الإيمان ليس علمًا لميًّا(72)، وأنه يعتمد على العلم الإني في أسبابه أو علامات صدقه، وأن المعرفة الإنسانية

تبدأ من المنظور وترتقي بالعقل إلى غير المنظور، فلا يصح اعتبار المعرفة الإيمانية شيئًا أول، ولكنها فائقة للطبيعة ومن ثمة زائدة على الطبيعة، وقاصرة على زمان معين وأناس مخصوصين؛ فالأول هو المعرفة الطبيعية. ونرى من ناحية أخرى الفرق الكبير بين القديس توما وبين أرسطو، وكيف تتفق الفلسفة والدين مع بقائها فلسفة. وسنرى عنده أمثلة أخرى من هذا القبيل. والبراهين الخمسة التي أجملناها هي من الوجهة المنطقية برهان واحد يقوم على تقدم الفعل على القوة أو تقدم الكمال على النقص، ويتكرر بصدد وجهات عامة نتبينها في العالم وفي أنفسنا ونصعد من كل منها إلى علة أولى. وإن أيًّا منها ليكفي للوصول إلى الله، لأن العلة الأولى من حيث هي كذلك تستلزم باقي الصفات، كما سنبينه في العدد التالي. ولكن اجتماعها يعطينا حالًا فكرة شاملة عن الله، فيجعلنا نتصور حالًا أن الله هو المحرك الأول الذي لا يتحرك، والعلة الفاعلية الأولى، والموجود الواجب لذاته، والكامل مصدر كل كمال، ومنظم العالم.

81- ماهية الله:

(أ) بعد العلم بوجود الله نحاول تعرف ماهيته. وأول ما يتعين فعله تمييز الله من سائر الموجودات، وهذا ما يدل عليه بالصفات السلبية التي تقول ما ليس هو، أي التي تنزهه عما لا يليق به باعتباره العلة الأولى، فتؤدي بنا إلى أنه تعالى بسيط كل البساطة. وبعد ذلك نضيف إليه الصفات الثبوتية التي تقول ما هو، أي الدالة على كمالاته، ونفحص عن النحو الذي به يعبر اسم الصفة عن الذات الإلهية.

(ب) يجب تنزيه الله عن كل تركيب. والتركيب على أنواع: تركيب من أجزاء مادية، ومن هيولي وصورة، ومن ماهية وشخص حاصل عليها، ومن ماهية ووجود، ومن جنس وفصل، ومن جوهر وعرض. وفيها جميعًا النسبة بين الطرفين كنسبة القوة والفعل. ولا يمكن أن يكون الله إلا فعلًا محضًا، وإلا كان وجوده متأخرًا عن أجزائه، وكان لتركيب هذه الأجزاء علة من حيث إن الأشياء المتغايرة لا تتفق في واحد إلا بعلة تجمع بينها، والتسلسل ممتنع كما قدمنا فمقتضى العلة الأولى أن تكون بسيطة من كل وجه. وعلى ذلك ليس الله جسمًا، ولكنه صورة مفارقة أي روح خالص بريء من كل تركيب -فيسقط القول بوحدة الوجود. فالله عين ماهيته، بل عين وجوده أيضًا، وعين كل ما قد نثبته له من صفات. هو واجب الوجود أو «عين الوجود القائم بذاته» كما يقتضي مفهوم العلة الأولى. وهذا أخص ما يقال في الله، وقد سمى نفسه لموسى بقوله «أنا الموجود». أما تقديم الخير على الوجود بين أسماء الله، على ما نرى عند يونيسيوس والأفلاطونيين عامة، فلا يعتبر إلا من جهة كون الله علة مفيضة للخير، لا إطلاقًا، فإن الوجود سابق على العلية أي متقدم بالمرتبة إن لم يكن بالزمان.

(جـ) بعد سلب التركيب والنقص عن الله ننظر في الصفات الثبوتية. هي طائفتان: طائفة تشمل صفات هي وجهات مختلفة للذات الإلهية لا تزيد عليها شيئًا. فما إن نعرّف الله بأنه عين الوجود القائم بذاته، حتى يخرج لنا أنه الكامل الحاصل على كل كمال الوجود، ومن ثمة أنه الخير الأعظم أو الخير بالذات، وأنه لا متناه لأنه ليس حالًا في شيء ولا محدودًا بقابل، وأنه من ثمة موجود في

جميع الأشياء وجود العلة عند المعلول، وأنه ثابت من حيث إنه فعل محض لا تخالطه قوة، وأنه سرمدي مادام بريئًا من التغير والتعاقب وحاصلًا على الحياة غير المنتهية حصولًا كاملًا دفعة واحدة، كما يقول بويس. وما تقدم يفيد في تقرير وحدانية الله: ذلك بأنه لو كان آلهة كثيرون لوجب أن يتمايزوا فيما بينهم فيصدق على الواحد شيء لا يصدق على آخر، ولكان أحدهم عادمًا كمالًا(73) ما فلا يكون إلهًا.

(د) والطائفة الأخرى من الصفات يلوح أنها تنافي البساطة المطلقة الواجبة للعلة الأولى، كالعلم والإرادة والقدرة والعناية، فإن هذه الألفاظ وأشباهها تدل عندنا على قوى وأفعال زائدة على الجوهر، فيجدر بنا أن ننظر في نوع دلالتها على الله، سيما والآراء متضاربة في هذه المسألة. فقد قيل إن الأسماء المقولة على الله مترادفة لأنها تدل على ذات واحدة بسيطة: ولكن كيف تكون مرادفة وهي تدل على اعتبارات مختلفة، وهذه الاعتبارات ممثلة في المخلوقات، والله مصدرها؟ فلا بد لها من مقابل في الذات الإلهية البسيطة. وقال الرباني موسى (بن ميمون) إنها سالبة أحرى منها موجبة، فمتى قيل إن الله حي كان المراد أنه ليس كالجماد، وهكذا في سائر الأسماء، أي أنها تطلق بضرب من الاشتراك: ولكن هذا مخالف لقصد المتكلم عن الله، وعديم الجدوى في تعريفنا بالله، فإن السلب لا يبين ما هو. هل نطلق إذن على الله أسماء الصفات بالتواطؤ، أي بنفس الاعتبار الذي نطلقها به على المخلوقات؟ إن هذا لا يجوز لاختلاف الجنس، كما نرى حتى بين المخلوقات التي لا تتفق في جنس واحد(مثل قولنا عن كل من إنسان وتفاحة إنه طيب) فما بالنا والمخلوقات متناهية والله لا متناه؟ يبقى أن الأسماء تقال على الله والمخلوقات بالمماثلة، أي باعتبار يختلف باختلاف الماهية المضاف إليها الاسم (كما تختلف الطيبة في التفاحة والإنسان). والمماثلة وسط بين الاشتراك والتواطؤ ؛ فإن وجه التسمية ههنا ليس واحدًا كما في المتواطئة، ولا مباينًا كل المباينة كما في المشتركة. وهي خير ما ارتأى الأفلاطونيون، وردده ديونيسيوس وسكوت أريچنا، من وضع لفظ «فوق» قبل الصفة المضافة لله، إذ أن هذا الوضع الموجب في الظاهر سالب في الحقيقة، ويرجع إلى الترادف أو الاشتراك، مع أن أحكامنا على الله صادقة من حيث وجوب إضافة الصفة، ولكن جهة حمل الصفة على الله غير معينة لعدم تعين الماهية الإلهية في علمنا. فالمماثلة تدع لأحكامنا صدقها، وتقتضينا أن نرتفع بمعنى الصفة إلى مقام الموجود اللامتناهي، ونستبعد منها كل نقص.

(هـ) وينظر القديس توما في الصفات على ضوء هذا المذهب. ونحن نجتزئ(74) هنا بصفتي العلم والإرادة، فإن الباقي يرجع إليهما ويقاس عليهما. أما العلم فيجب إضافته لله: ويتضح ذلك أولًا من كون العلم كمالًا وكون الله كاملًا. وثانيًا من أن السبب في كون موجود ما عارفًا هو تجرده عن المادة حتى يقبل الصورة المعنوية للشيء المعروف؛ وتتفاوت المعرفة بتفاوت حال التجرد، والله في غاية التجرد عن المادة، فهو بالغ غاية المعرفة. وثالثًا من أن الله العلة الفاعلية الأولى، فلابد أن يكون لمفعولاته وجود سابق في علمه. وعلى ذلك فالله يعقل ذاته لأنها مجردة معقولة، ويعقل ذاته بذاته لا بقوة متمايزة من الذات، لأن ليس فيه شيء بالقوة، ولكنه فعل محض، فلا بد أن يكون فيه

العقل والمعقول واحدًا بعينه من جميع الوجوه، وأن يكون تعقله عين ماهيته وعين وجوده. والله يعرف غيره في ذاته هو من حيث يعرف جميع الأحوال التي تقبل ذاته المشاركة فيها بوجه ما من أوجه المشابهة. وبذا ترتفع الصعوبة التي وقف عندها أرسطو حين ظن أن القول بأن الله يعرف غيره يجعل من الله عارفًا منفعلًا من غيره، ويضع في الله معارف أدنى من ذاته. وبذا يبدو لنا أن ابن سينا وقف في بعض الطريق حين قصر علم الله على الكليات دون الجزئيات، فأضاف إلى الله معرفة ناقصة بالوجود، وأبطل عنايته بالأفراد. يبقى أن نتصور علم الله بالمماثلة فنقول: إنه ليس تدريجيًّا، ولكنه حاصل دفعة واحدة لحضور الذات الإلهية لذاتها حضورًا تامًّا. وعلى ذلك يعرف الله الحوادث بحسب وجودها الحاضر فيه، وهي مع ذلك حوادث مستقبلة بالنسبة إلى عللها القريبة، ويعرف القضايا دون تركيب ولا تفصيل، والمركبات دون تأليف ولا تقسيم؛ لأن ما في شيء فهو فيه بحسب حال ذلك الشيء، والله بسيط كل البساطة، فيجب أن تكون صور الأشياء فيه على هذه الحال.

(و) وأما الإرادة فيجب إضافتها أيضًا لله، إذ أن الإرادة تتبع العقل. حيث إنها الميل إلى الخير المعقول، ومحبة هذا الخير متى حصل. فالله يريد ذاته على أنه خير وغاية، والله يريد غيره، فإن من شأن الخيّر أن يُشرك غيره في خيره، وهذا بالخصوص من شأن الخيرية الإلهية. على أن الله يريد ذاته بالضرورة لأنها الموضوع الخاص المعادل لإرادته؛ ويريد غيره بالاختيار لأن هذا الغير لا يزيد الخيرية الإلهية شيئًا من الكمال، ولكنه هو موجه إليها على أنها غايته القصوى. ويبقى أن نتصور الاختيار الإلهي بالمماثلة، فننفي عنه ما يلابس اختيارنا من تردد وتغير ونقص. وهكذا يجب أن نصنع بصدد سائر الصفات التي نثبتها الله، كالقدرة والمحبة والعدل والرحمة وما إليها.

82- الخلق:

(أ) كل موجود ما خلا(75) الله مخلوق من الله ضرورة، لأن الوجود القائم بذاته لا يمكن أن يكون إلا واحدًا، فيلزم أن كل ما خلا الله ليس عين وجوده ولكنه موجود بالمشاركة. وليس الوجود بالمشاركة صدورًا عن ذات الله، كما تقول الأفلاطونية الجديدة، لأن ما يصدر عن الذات صدورًا ضروريًّا فهو مثل لذات، وليس العالم مثل الله، ومن هذه الناحية أيضًا يسقط مذهب وحدة الوجود الذي يعتبر العالم مظهرًا لله. أما قول ابن سينا إن من شأن الواحد دائمًا أن يصدر عنه واحد، فيصدق على الفاعل بالطبع، لا على الفاعل الإرادي(76) الذي يفعل بالصورة المعقولة، ولما كان الله يتعقل أمورًا كثيرة، فهو يقدر أن يصنع أشياء كثيرة. يضاف إلى ذلك استحالة صدور الموجودات بعضها عن بعض؛ لأن المخلوق غير موجود بذاته، فلا يستطيع أن يمنح وجودًا ليس له بالذات. ولئن كان الموجود المخلوق متناهيًا، فإن المسافة بين اللاوجود والوجود لا متناهية، فالخلق يقتضي قدرة لا متناهية؛ لذلك كان خاصًّا بالله وحده.

(ب) وقد سبق القول بأن الله لا يريد بالضرورة إلا ذاته، وأنه يريد غيره بالاختيار. فهو ليس يريد بالضرورة أن يكون العالم، ولا أن يكون قديمًا، ولا أن يكون حادثًا. وهكذا يحسم الخلاف الطويل العنيف بين أنصار القدم وأنصار الحدوث(77). ذلك بأن البحث العقلي في الإرادة الإلهية

لا يمكن أن يتناول سوى الإرادة الضرورية؛ أما الاختيار فليس يكشف عنه سوى الله، وقد فعل إذ أوحى أن العالم حادث. ولكن من جهة العقل البحت القدم والحدوث ممكنان على السواء، ولا سبيل إلى إقامة البرهان على ضرورة أحد الحدين وإسقاط الآخر؛ فلئن كان الله منذ الأزل علة كافية للعالم، وكان فاعلًا بذاته، على ما يقول أنصار القدم، إلا أنه ليس يلزم من ذلك جعل العالم صادرًا عنه إلا بحسب ما استقر في إرادته. أما أدلة أرسطو فليست برهانية، وقد صرح هو في كتاب الجدل بأن مسألة قدم العالم من المسائل الجدلية(78).

(جـ) كذلك ليس يمكن إثبات الحدوث بالبرهان، لا من جهة الله كما أسلفنا، ولا من جهة العالم، فإن الماهيات مجردة عن خصوص المكان والزمان، فليس يمكن أن نثبت حدوث الإنسان أو السماء أو الحجر(79). ولأنصار القدم ردود مقنعة على حجج أنصار الحدوث. يقول هؤلاء إن كل مصنوع فهو حادث؛ ويرد أولئك إن هذا يصدق على المفعول بالحركة الذي لا يوجد إلا عند نهاية الفعل، أما الخلق ففعل آني، وهو إذن لا يقتضي تقدم الفاعل على المفعول بالمدة. يقول أنصار الحدوث: إذا كان العالم مصنوعًا من العدم فهو موجود بعد أن لم يكن موجودًا؛ ويرد أنصار القدم: ليس القصد من المقدم أن العالم مصنوع بعد العدم، بل أنه ليس مصنوعًا من شيء. يقول أنصار الحدوث: لو كان العالم قديمًا لكان مساويًا لله في المدة؛ ويرد أنصار القدم: إن الوجود الإلهي حاصل كله دفعة واحدة، ووجود العالم حاصل بالتعاقب، فليست هناك مساواة. يقول أنصار الحدوث: لو كان العالم قديمًا لكان قد سبق هذا اليوم أيام لا متناهية، ولما كان بلغ إلى هذا اليوم من حيث إن عبور اللامتناهي مستحيل؛ ويرد أنصار القدم: الانتقال يكون دائمًا من طرف إلى آخر، وأي يوم ماض أخذتَ فالأيام التالية إلى يومنا هذا متناهية وقد أمكن قطعها. وهذه الحجة إنما تنهض لو كان بين الطرفين أوساط لا متناهية. يقول أنصار الحدوث: لو كان العالم والتوليد قديمين لتقدم ناس في عدد لا متناه، ونفس الإنسان خالدة، فيلزم أن يوجد الآن بالفعل نفوس إنسانية في عدد لا متناه، ومحال أن يوجد عدد لا متناه بالفعل؛ ويرد أنصار القدم: إن هذه الحجة جزئية، ولنا أن نقول إن العالم قديم لا الإنسان. -ويخرج القديس توما من هذه المناقشة بأن الحدوث لا يُعلم إلا بالإيمان، وبأن في اعتبار ذلك فائدة لمن يدعى إثبات العقائد بالبرهان، فلا يأتي بحجج غير قاطعة لئلا يظن بنا أننا إنما نتمسك بالعقائد استنادًا إلى مثل هذه الحجج. فما أظهر التمييز هنا بين الإيمان والعقل.

83- الملائكة:

(أ) هم رأس الخليقة، ورد ذكرهم في الكتب المقدسة، ويمكن إقامة الدليل على وجودهم، ومن هذه الناحية يكون لهم مكانهم في الفلسفة. وقد قال أفلاطون وأرسطو بعقول مفارقة كعلل لحركات الأفلاك، وقال بها رجال الأفلاطونية الجديدة وهم يلحظون مراتب الموجودات. والقديس توما يميل إلى هذه الوجهة الثانية ويقدم الدليل على وجود مخلوقات مجردة عن المادة فيقول: «إن قصد الله من الخلق إفاضة كماله، والله عقل وإرادة، والعقل المفارق أعلى وأكمل من العقل المتصل بالحس،

فمن اللائق وجود بعض مخلوقات روحية، كي يتحقق في العالم ترتيب متصل من الروح الصرف إلى المادة الصرفة».

(ب) يترتب على روحانية الملائكة نتيجتان: الواحدة أنه ليس يوجد ملاكان من نوع واحد. إذ أن ما يميز الأفراد في النوع هو المادة التي تقبض الصورة وتحدها وتشخصها، فنرى الإنسان مثلًا يتضمن شيئًا لا تتضمنه الإنسانية، وهذا الشيء هو المادة الشخصية مع جميع الأعراض المشخصة لها والتي لا تدخل في حد النوع؛ أما الصورة الخالصة فتتحقق بكليتها بحيث تكون شخصًا قائمًا بنفسه. وعلى ذلك فكل ملاك صورة نوعية على حيالها، ولم يخطئ أفلاطون إلا في وضع صور نوعية للماديات. -النتيجة الأخرى أن الملائكة خالدون بالطبع؛ إذ أن الشيء يوجد بالفعل بحصول الصورة له، والوجود يلائم الصورة لذاتها، وليس يفسد شيء إلا بمفارقة صورته لمادته.

(جـ) ما عدد الملائكة؟ لقد اختلفت الآراء في ذلك: فذهب أفلاطون إلى أن الجواهر المفارقة(80) هي أنواع المحسوسات من جهة، وقد أبطل أرسطو هذا الرأي، ومحركات الأفلاك من جهة أخرى، وقد أخذ أرسطو بهذا الرأي وأراد أن يجعل عددها بعدد الأفلاك، معتبرًا أن الجواهر المفارقة لا يكون في وجودها فائدة إذا لم تظهر منها حركة محسوسة. ولكن ليس بصحيح أن الجواهر المفارقة موجودة لجل الجواهر المادية، لأن الغاية أشرف مما هو مرتب إليها، وليست المادة أشرف من الروح، بل الحال على العكس. فيجب القول إن عدد الملائكة وافر جدًّا ومجاوز كل كثرة مادية، لأنه كلما كان شيء أكمل كان مخلوقًا من الله بزيادة أعظم، من حيث إن كمال العالم هو المقصود بالذات من الله.

(د) كون الملاك مجردًا لا يعنى أنه بسيط كالله. لقد خشي البعض مثل هذا الخلط فجعلوا الملاك مركبًا من هيولي وصورة اعتقادًا منهم أن الروحية الصرفة لله وحده وأن المادية خاصية الخليقة. ولكن لا وجه لهذا التركيب، مهما تتوهم الهيولى الملائكية لطيفة أو روحية، لأن التعقل فعل مجرد عن المادة بالكلية. ولا خوف من استبعاد هذا التركيب، فإن هناك أنواعًا من التركيب أعمق منه يجب وضعها في كل مخلوق، وهي كافية للدلالة على نقصه وتبعيته. قلنا إن وجود المخلوق وجود بالمشاركة، وإذن فليس وجوده عين ماهيته، وليس فعله عين ماهيته ولا عين وجوده، وإنما هو يفعل بقوى متمايزة منهما. وسنعرض لهذا التركيب الثاني عند الكلام على النفس الإنسانية. أما التركيب الأول، فليس معناه، كما يظن كثيرون، أن الماهية شيء من ناحية، والوجود شيء آخر من ناحية أخرى، ولكنه يعني أنهما، في الموجود الواقعي، متمايزان تمايز الفعل والقوة، ومتحدان اتحاد الفعل والقوة: الوجود بالإضافة إلى الماهية كالفعل بالإضافة إلى القوة، فالتمايز وجودي، ولو كان ذهنيًّا فقط لكان معناه أن الماهية موجودة بذاتها، وهذا محال.

(هـ) كيف نتصور علم الملائكة؟ إنهم خلائق محدودة إلى جنس ونوع، فليست ذاتهم جامعة للوجود كالذات الإلهية، وهم إذن لا يعلمون جميع الأشياء بذاتهم كالله. ومن ناحية أخرى هم أرواح مفارقة، فلا يعقلون بمُثُل مستفادة من الماديات. فلا يبقى إلا أنهم يبلغون إلى كمالهم العقلي بفيض إلهي يعقلون به إذ يوجدون، أي بمثل معقولة غريزية. وهم في ذلك متفاوتون بتفاوتهم في رتبة

الوجود، فالملائكة الأعلون يعقلون بمثل أعم، ومن ثمة أقل، ومن مثل الملائكة الأدنين. والملاك يعقل نفسه بصورته التي هي جوهره، لأنه صورة قائمة بذاتها، فهو معقول بالفعل. والملائكة يعرف أحدهم الآخر كما يعرف سائر الأشياء، أي بالمثل التي فطر الله عليها كلا منهم. وهم يعرفون الله، لا في ذاته، فإن هذه المعرفة ممتنعة على الخليقة بقوة طبيعتها، ولا بشبهة الحاصل في المخلوقات، فهذه معرفتنا نحن في الحياة الراهنة، بل بماهيتهم من حيث إنهم أشباه الله، وهذه المعرفة متوسطة بين المعرفتين المذكورتين، وتشبه المعرفة التي بها يُرى الشيء بالصورة المستفادة منه -وهذا البحث في الملائكة يتناول مسائل أخرى كثيرة، وهو محاولة لتصور الروح الخالص كيف يكون.

84- الإنسان:

(أ) ننزل إلى المرتبة الثانية من مراتب الخليقة، وهي الإنسان المركب من جوهر روحي وآخر جسمي يؤلفان منه موجودًا وسطًا بين الملائكة والعجماوات، موجودًا واحدًا يشارك على نحو خاص في خصائص المرتبة العليا والمرتبة الدنيا، لا كلا مجموعيًّا يتجاوز فيه الجوهران ويتفاعلان من خارج، على ما وضعه أفلاطون وتابعه فيه كثيرون. الجوهر الروحي في الإنسان يسمى نفسًا. ويقال هذا الاسم على مبدأ الحياة بالإجمال في الأحياء الطبيعية: النبات والحيوان والإنسان، ولكن النفوس تختلف ماهية ووظائف. أما أن النفس بإطلاقها موجودة، فيدل عليه أن الحياة لا تصدق على الجسم بما هو جسم، وإلا لكان كل جسم حيًّا أو مبدأ للحياة، فلا بد من مبدأ في الحي لا يكون جسمًا بل فعلًا أو صورة لجسم. وأما أن النفس الإنسانية جوهر روحي، فيتضح من كون الإنسان يدرك الأجسام إدراكًا مجردًا، ويستحيل ذلك لو كانت النفس تدرك ماهيات الأجسام بآلة جسمية، لأن لكل جسم طبيعة مخصوصة، والطبيعة المخصوصة في المدرك تمنعه من إدراك الأجسام على نحو مجرد. كما يُرى في الحواس الظاهرة والباطنة. فالنفس الإنسانية تدرك الماهيات بقوة خاصة هي العقل، لها فعل تستقل به دون الجسم، مما يدل على أن العقل روحي، وأن النفس روحية، إذ ليس يفعل بذاته إلا ما يقوم بذاته. وعلى خلاف ذلك النفس الحاسة والنفس النامية، فإن جميع أفعالهما تحدث في الجسم وبالجسم، فليس لهما وجود خاص بنفس وإنسانًا بنفس، فيكون من ثمة حيوانًا بالعرض، والحيوان يحمل على الإنسان بالذات. الثالث أنه متى كان أحد أفعال الإنسان شديدًا منع من غيره، ولا يفسر هذا إلا بأن مبدأ الأفعال واحد. فالنفس الناطقة تشتمل بقوتها على كل ما للنفس الحاسة وللنفس النامية. وهكذا شأن النفس الحاسة في العجماوات تشتمل على قوى النفس النامية؛ وشأن النفس النامية في النبات تشتمل على قوى العناصر الطبيعية؛ وبالإجمال شأن الصور ا لكاملة بالقياس إلى الناقصة. وليس لجسم الإنسان أو لأي جسم آخر صورة جسمية، تلك الصورة التي يقولون إنها النور. كذلك ليس لجسم الإنسان صورة جوهرية هو بها هذا المزاج المركب من العناصر. ولكن النفس الناطقة صورة الجسم، وصورته الوحيدة.

(د) يلزم مما تقدم أن للنفس قوى متمايزة. هذه القوى متمايزة من ماهية النفس، ومتمايزة فيما بينها. أما القضية الأولى فواضحة مما قلناه من أن القوة والذات واحد في الله فحسب؛ فليست تفعل

الخليقة بذاتها، بل بقوة زائدة على الذات، وإلا لأشبهت الخالق. وأما القضية الثانية فواضحة من أنه لو كانت قوة النفس عين ماهيتها لكانت النفس تفعل دائمًا جميع أفعالها، كما أنها دائمًا حية بالفعل، ولكن الواقع يشهد بأنها تفعل تارة كذا وطورًا كذا. تتمايز القوى بالأفعال، وتتمايز الأفعال بالموضوعات، فليس السمع كالبصر، وليس التعقل كالإرادة، وقس على ذلك سائر الأفعال. والقوى موجودة في النفس وجود الشيء في المحل، مع اعتبار أن من أفعال النفس ما يزاول دون آلة جسمية، كالتعقل والإرادة، فالعقل والإرادة محلهما النفس؛ ومنها ما يزاول بآلة جسمية، وهي أفعال الحياتين النامية والحاسة، فمحل القوى المصدرة لها المركب من النفس والجسم، لا النفس وحدها. وجميع القوى النفسية صادرة عن ماهية النفس. وبعد الموت يبقى من القوى في النفس العقل والإرادة؛ وأما القوى الأخرى فلا تبقى بالفعل بل بالقوة من حيث إن النفس مبدؤها أو أصلها.

(هـ) كيف تعقل النفس(81) وهذه حالها؟ ذهب أفلاطون إلى أنها تجيء هذا العالم المحسوس وفيها صور المعقولات، وكلما عرض لها إحساس بشيء تذكرت صورة المعقولة المقابلة له. وتأثر كثيرون بالأفلاطونية، فذهب بعض إلى أن النفس معاني غريزية كالتي عرفناها للملائكة. ويذكر عن أوغسطين قوله إننا ندرك الأشياء في الحقائق الأزلية. وارتأى ابن سينا أن المعقولات تصدر إلى أنفسنا عن العقل المفارق الأخير الذي يسميه العقل الفعال، وإننا لا نحتاج إلى الحواس إلا لنتنبه بها فنتجه إلى هذا العقل الفعال. وتابعه ابن رشد في وضع المعقولات في العقل الفعال المفارق، ثم جعل العقل المنفعل مفارقًا أيضًا. وجميع هذه الآراء تفترض أن الإحساس لا يعدو كونه فرصة أو مناسبة للتعقل، وأن المعقولات موجودة بالفعل سواء في أنفسها أو في عقل أعلى. ولكن الواقع يدلنا على أن فعل التعقل يتوقف على القوى الحاسة في تحصيل العلم وفي مزاولته بعد تحصيله. فمن الناحية الأولى نرانا نجهل أن لنا معرفة غريزية، ونعلم أننا مضطرون إلى تحصيل المعرفة بالتجربة والاستدلال، ونرى الذي يحرم حاسة من أول أمره يحرم العلم بمدارك تلك الحاسة. ومن الناحية الثانية نرى العقل لا يقدر أن يعقل بالمعقولات الحاصلة عنده دون أن يتجه إلى الصور الخيالية؛ فمتى تعطل فعل المخيلة بداء السرسام، أو فعل الذاكرة بداء السبات، امتنع على الإنسان أن يعقل بالفعل حتى ما كان له به سابق علم؛ ومتى حاولنا أن نتعقل شيئًا استحضرنا في ذهننا صورًا خيالية على سبيل أمثلة نتمثل فيها ما نحاول تعقله؛ ومتى أردنا إنسانًا على أن يتعقل شيئًا أوردنا له الأمثلة الخيالية ليستعين بها على التعقل. وبهذا الالتفات إلى الصور الخيالية يدرك العقل الجزئيات أيضًا، ولكن بالتبعية وبنوع من الانعكاس، فيركب هذه القضية مثلًا: سقراط إنسان.

(و) فالحق المطابق لماهية الإنسان أن الاتصال وثيق بين العقل والحس، وأن العقل الإنساني، وإن كان داخلًا في جنس العقل بالإطلاق، ليس عقلًا ملائكيًّا، ولكنه عقل معادل لماهية الإنسان يستفيد المعقولات من المحسوسات. فمن حيث هو عقل إنساني فله موضوع خاص معادل له هو ماهية الشيء المحسوس. فلا بد من وجود قوة في النفس تجرد الماهية من علائقها المادية الممثلة في الصورة الخيالية الحاصلة عن الإحساس، فتجعلها معقولة بالفعل، وقوة أخرى تتعقلها. القوة الأولى تسمى عقلًا فعالًا، وتسمى الثانية عقلًا منفعلًا؛ وقد قال أرسطو: "كما أن في كل طبيعة شيئًا

به تنفعل، وشيئًا به تفعل، كذلك في النفس أيضًا» بحيث إن الطبيعة التي يعرض لها التجرد لا توجد إلا في الأفراد، وأما التجرد وما يلحقه من معنى الكلية فهما من العقل وفي العقل؛ وتلك هي نظرية الوجودية المعتدلة في أخصر الكلم(82).

(ز) ومن حيث هو عقل بالإطلاق فموضوعه هو الموضوع المشترك بين العقول جميعًا على تفاوت مراتبها، أي الوجود، وقد قال أرسطو إن أول ما يحصل في تصور العقل هو الوجود؛ لأن كل شيء إنما يكون معلومًا من حيث هو موجود بالفعل. إذن العقل الإنساني يدرك الوجود في كل ما يدرك؛ لأن كل مدرَك بالفعل فهو موجود بالفعل وجودًا عينيا أو ذهنيا، ويدرك شرائط الوجود من أن كل موجود فهو ما هو، وأنه لا يمكن أن يكون كذا ولا كذا في نفس الوقت ومن نفس الجهة، وأنه إما موجود وإما غير موجود، ولا وسط بين النقيضين، وأن ما يظهر للوجود فلا بد من علة لوجوده. هذه المبادئ الأولى للوجود وللمعرفة يدركها العقل بداهة حالما يجرد حدودها من التجربة، فإنها بينة بذاتها لا يحتاج إدراكها إلى حد أوسط. وبهذا المعنى يقال إنها فطرية أو غريزية، لا بمعنى أنها موجودة في النفس قبل كل تجربة وكل تعقل. فيعتمد عليها العقل لتفهم الوجود وإقامة العلم بإطلاقه، العلم الطبيعي وما بعد الطبيعي.

(ح) ولا وجه بعد ذلك لما ذهب إليه بعض المتصوفة والأوغسطينيين من أن لنا قوة عقلية أخرى تدرك الروحانيات في أنفسها، بحجة أن ليس للروحانيات صور خيالية وأننا نعقلها مع ذلك. لو صح مذهبهم لما جهل كثير من الناس ماهية الله والنفس، ولما ضل كثيرون في معرفتهما. والحق أننا ندرك وجود الله بالاستدلال، وندرك ماهيته بالتنزيه والمماثلة، على ما بينا آنفًا. أما النفس فلسنا نعقلها مباشرة، بل بوساطة فعل التعقل: ذلك بأن الشيء إنما يدرَك من حيث هو بالفعل، وليس العقل الإنساني عقلًا بالفعل كالملاك، ولكنه بالقوة، فلا يُعقل إلى متى خرج إلى الفعل، وحينئذ نلاحظ طبيعة نفسنا من طريق تحليل فعل التعقل، على ما سبق بيانه. فدليل ابن سينا (الذي اصطنعه جيّوم دوڤرني) لا يطابق الواقع من أن النفس لا تدرك ذاتها خلوًا من كل فعل. فالعقل الإنساني مجرِّد ومستدل، وهاتان علامتا نقص تدلان على منزلته بين العقول. بيد أن أحكامه على الموجودات جميعًا صادقة؛ لأنها قائمة على المبادئ الأولى. هذه المبادئ بمثابة صورة من الحق الإلهي منعكسة على النفس، بحيث يصح القول مع الأوغسطينيين بأننا نرى الأشياء في الحقائق الأزلية، أو بإشراق إلهي، ولكن بمعنى أن العقل يرى ما يرى في ضوء تلك المبادئ؛ فيكون الله «النور الحقيقي الذي ينير كل إنسان آتٍ إلى هذا العالم» باعتباره العلة الكلية التي تستمد النفس منها القوة على التعقل، ويكون عقلنا الفعال بمثابة الإشراق الإلهي أو المشاركة في النور الإلهي. وهكذا يقف القديس توما في مسألة المعرفة موقفًا متواضعًا، ولكنه موقف متين هو الوسط الصحيح بين الأفلاطونيين الذين يزعمون أننا ندرك الروحانيات إدراكًا معادلًا لها، والحسيين الذين يدعون أن لا سبيل لنا إلى العلم بها أصلًا، فيقول بل نحن نعلمها علمًا يقينيا، ولكن بالتجريد والاستدلال، على ما تطبق طبيعتنا المركبة من نفس وجسم.

(طـ) إلى جانب العقل يوجد في الإنسان إرادة؛ إذ أن كل مطلوب قائمًا يحرك النزوع من حيث هو مدَرك، والمدَرك بالعقل مجرد كلي مغاير(83) بالجنس للمشخص الجزئي المدرك بالحواس. والإنسان يتجه بالإرادة إلى خيرات لا مادية، كالعلم والفضيلة؛ بل إن الإرادة، حيث تتعلق بالماديات، فإنما تتعلق بها باعتبار مجرد كلي هو اعتبار الخير المغاير لاعتبار اللذة. وهذا هو الأصل في كون الإرادة حرة، أي أن الإنسان حر لكونه عاقلًا: ذلك بأن الإرادة تتعلق طبعًا وضرورة بالخير الكلي الذي هو مدرك للعقل، وجميع الخيرات المعروضة عليها في الحياة الراهنة، حتى الله باعتباره معلومًا بالتجريد والاستدلال، هي خيرات جزئية تثير فيها ميلًا ما ولكنها لا تحركها تحريكًا كافيًا، فتبقى حرة بإزائها ولا تبطل هذه الحرية بالنسبة إلى الله إلا برؤيته تعالى، فيظهر حينئذ تمام الظهور أنه الخير الكلي الذي يملأ شهوتها، فتتحد به اتحادًا ضروريًّا.

(ي) هل الإرادة أعلى من العقل؟ أو العقل أعلى من الإرادة؟ لا يراد إلا المعلوم، والعقل هو الذي يتمثل موضوع الإرادة ويعرضه عليها فيحركها كعلة غائية، حتى حين تحرك الإرادة العقل إلى التعقل، لا بد أن يكون قد سبق في العقل أن التعقل خير. وهكذا يكون العقل أعلى مطلقًا. ولكن قد يكون موضوع الإرادة موجودًا أعلى من العقل، ففي هذه الحالة تكون الإرادة أعلى بالإضافة، من حيث إنها تميل إلى الموجود نفسه، وإن العقل حاصل على صورته فقط؛ ولذا كانت محبة الله أفضل من معرفته، وكانت على العكس معرفة الماديات أفضل من محبتها.

(ك) هل تقتضي الحرية أن يصدر فعل الإرادة عنها أصلًا؟ لقد قيل هذا، ولكنه غير صحيح فإن الله المحرك الأول الذي يحرك كل قوة إلى فعلها، فالله يحرك الإرادة بإمالته إياها باطنًا إلى الخير الكلي. وليس هذا التحريك قسرًا؛ لأن المقسور(84) هو الذي يتحرك ضد ميله الخاص، والله يحرك الإرادة بأن يؤتيها ميلها الخاص فتتحرك من تلقاء نفسها أي من مبدأ داخل. لذلك لا يرتفع الثواب أو العقاب، وإنما كان يلزم الارتفاع لو كانت الإرادة تتحرك من الله بحيث لا تتحرك من تلقاء نفسها. أجل إن الإنسان باختياره يحرك نفسه إلى الفعل، لكن ليس ضروريًّا للاختيار أن يكون المختار هو العلة الأولى لنفسه، كما ليس يلزم لكون الشيء علة لآخر أن يكون علته الأولية. فالله، كما أنه بتحريكه العلل الطبيعية لا يزيل كون أفعالها طبيعية، كذلك بتحريكه العلل الإرادية لا يزيل كون أفعالها إرادية، فإنه إنما يفعل في كل شيء بحسب طبيعة الشيء.

85- الأخلاق:

(أ) النظر في الإنسان من حيث هو مريد مختار، موضوع الأخلاق، فلا تتناول الأخلاق سوى الأفعال الصادرة عن الإنسان بما هو إنسان، أي الصادرة عن الإرادة العامدة. وتلك الأفعال هي التي تسمى إنسانية بمعنى الكلمة؛ أما التي تصدر من غير روية وإرادة، فالأولى أن تسمى أفعال الإنسان، مثل تحريك اليد أو العبث باللحية مع انشغال الفكر بأمور أخرى. فحقيقة الفعل الإنساني أنه المتجه إلى غاية مدركة ومرادة؛ وهكذا تكون الغاية مبدأ الأفعال الإنسانية، ويلزم تعيين غاية الحياة.

(ب) لابد للحياة الإنسانية من غاية قصوى، وإلا لم يُشته(85) شيء، ومن ثمة لم يُفعل فعل، فإن التسلسل مستحيل في العلل الغائية استحالته في العلل الفاعلية. ومفهوم الغاية القصوى أنها التي تملأ شهوة الإنسان بأسرها حتى لا يبقى شيء يشتهيه خارجًا عنها. وتسمى السعادة أي استيفاء الإنسان كماله. وكمال كل شيء على قدر وجوده بالفعل، فيجب أن تقوم السعادة بالفعل الأقصى. وليس فعلنا الأقصى فعل الجزء الحسي، فإن هذا الجزء مشترك بين الإنسان والحيوان. يبقى أنه فعل الجزء العقلي الخاص بالإنسان، ولكن هل هو فعل العقل أو فعل الإرادة؟ إن الإرادة تشتهي الغاية، فإذا ما حصلت عليها سكنت عندها والتذت بها؛ فلا بد من فعل غير فعل الإرادة به تحصل الغاية لدى الإرادة، وهذا الفعل هو فعل العقل. هل المقصود أن السعادة قائمة بمطالعة العلوم؟ إن أرسطو لما رأى أن ليس لنا من معرفة في هذه الحياة سوى العلوم النظرية، قال إن الإنسان ليس يسعى إلى السعادة الكاملة بل إلى السعادة التي تلائم حاله. ولكن المبادئ الأولى للعلوم النظرية تكتسب بالحس، فلا تعدو مطالعة هذه العلوم ما يؤدي إليه إدراك المحسوسات، أي ما يكتسب بالتجريد والمماثلة؛ ولا بد أن يكون كمال الإنسان من جهة الموضوع المشترك للعقل، وهو الوجود، وذلك بمعرفة موجود أعلى معرفة مباشرة. هل يكون هذا الوجود الأعلى عالم الملائكة؟ بذلك قال الذين جعلوا النفوس البشرية صادرة عن الملائكة أو عن العقل الفعال المفارق، كابن سينا وابن رشد، وهم الذين رأوا مع الأفلاطونية الجديدة أن كل مرتبة من مراتب العالم متعلقة بالتي فوقها مباشرة، فرأوا السعادة في اتصال النفس بمبدئها. ولكن الملائكة موجودون بالمشاركة، فهم حق بالمشاركة، وما كان كذلك فهو لا يوفر للعقل كماله الأقصى، فالحقيقة أن موضوع الإرادة هو الخير الكلي، كما أن موضوع العقل هو الحق الكلي، وليس يوجد الخير الكلي في الخليقة، بل في الله وحده، فالله غايتنا القصوى، يدفعنا إليه دفعًا طلب السعادة، فإن العقل الذي يدرك ماهية معلول ولا يستطيع أن يدرك بها ماهية العلة، يظل متشوقًا طبعًا إليها، فلا يكون سعيدًا حتى يدركها.

(جـ) تلك ماهية السعادة الكاملة القائمة كلها برؤية الله. وهي لا تتحقق إلا في الحياة الآجلة. أما في الحياة العاجلة فالسعادة الميسورة لنا سعادة ناقصة تقوم أولًا وأصالة بمعرفة الله ومحبته، وثانيًا بمزاولة الفضائل، وأخيرًا بصحة الجسم وبالخيرات الخارجية إن أمكن، من مال وكرامة، تستخدم كوسائل للحياة الفاضلة، فإن السقم والفاقة(86) قد يعوقان عن أفعال فاضلة كثيرة.

(د) مادامت الإرادة تابعة للعقل تميل إلى الخير الذي يعرضه عليها، فإن العقل قاعدتها التي يتقدر بها صلاحها؛ فإذا كان الفعل موافقًا لحكم العقل كان خيّرًا، وإذا كان منافيًا لحكم العقل كان شريرًا. وفي الفعل الإنساني يعتبر الخير والشر من ثلاثة أوجه: الأول الموضوع إن كان موفقًا للعقل أو مخالفًا له، كاستعمال الإنسان ماله، أو أخذه ما لغيره. الثاني الظروف من حيث هي أعراض للفعل، مثل الكمية الملائمة أو المكان اللائق، فإن خلا الفعل عن شيء يقتضيه منها كان شريرًا. والثالث الغاية التي يتوقف عليها، أن نسبته إلى علة الخير؛ ولما كان الفعل الإرادي يشتمل على فعلين، الفعل الباطن والفعل الظاهر وكان لكل منهما موضوع يستفيد منه حقيقته النوعية، كانت الغاية إما طبيعية وهي ما ينتهي إليه الفعل في الواقع، مثل قتل الإنسان، أو خلقية وهي ما

يقصد من الفعل، كقتل الإنسان للقصاص العادل أو للانتقام؛ والغاية الخلقية هي التي تفيد الأفعال الإنسانية حقيقتها النوعية؛ لأنها في حكم الصورة لما هو من جهة الفعل الظاهر؛ فقد يقصد بفعل خيّر في نوعه أو في ظروفه غاية شريرة، كما لو تصدق إنسان لأجل المجد الباطل، وقد يقصد بفعل شرير غاية خيرة، كما لو سرق إنسان ليتصدق على فقير. فلا يكون الفعل خيّرًا مطلقًا إلا إذا اجتمعت له أوجه الخير كلها؛ لأن كل نقص فهو شر. وقد يعرض أن يكون بعض الأفعال لا خيّرًا ولا شريرًا بحسب حقيقته النوعية، كالذهاب إلى الحقل، ولكنه خيّر أو شرير بحسب حقيقته الشخصية أي من جهة قصد الغاية، فإنه لا بد أن يكون متوجهًا إلى غاية لائقة أو غير لائقة. أما الانفعالات النفسية، فإذا اعتبرت في أنفسها من حيث هي حركات للنزع الحسي، فلا تتصف بالخير أو بالشر الخلقي، وإذا اعتبرت من حيث هي خاضعة لحكم العقل، فهي تتصف بذلك، أي من حيث هي متجهة إلى الخير أو إلى الشر؛ فالغضب للحق خير، والغضب لمنفعة ذاتية شر. على أن بعض الانفعالات خيّر أو شرير بنوعه، من حيث يعتبر موضوعه شيئًا موافقًا في نفسه للعقل أو مخالفًا له؛ فالرحمة ترجع إلى الفضيلة، والحياء كذلك؛ فإنه تخوف أمر قبيح، والحسد يرجع إلى الرذيلة؛ فإنه اغتمام بنعمة الغير.

(هـ) كل هذا يقره العقل الطبيعي بالنظر في الإنسان وما يليق أن يكون عليه، وفي الأشياء المحيطة به وأثرها فيه؛ لذلك يسمى مجموع القواعد الخلقية بالقانون الطبيعي الذي يعلم دون وحي، فإن لكل موجود قانونًا منطبعًا في ماهيته: الموجود غير العاقل يتبع قانونه حتمًا، والموجود العاقل يدرك قانونه، ويملك أن يتبعه أو يخالفه. فالقانون الخلقي خاص بالعاقل. والمبدأ الأول البين بذاته لهذا القانون قائم على المعنى الأول من معاني العقل العملي، وهو معنى الخير، وصيغته «يجب اتباع الخير واجتناب الشر»؛ فإن كل موجود إنما يعمل لغاية أي لخير، والخير مطلوب والشر مهروب منه بالضرورة، وكل المسألة ترجع إلى تمييز الخير الحقيقي من الخير المظنون. وسائر المبادئ تنطوي تحت هذا المبدأ الأول، بمعنى أن موضوعاتها هي الخيرات التي يدرك العقل أنها خيرات إنسانية. غير أن من هذه المبادئ أو القواعد ما هو بين(87) بذاته، مثل قولنا: يجب ألا تضر أحدًا؛ ومنها ما هو نتيجة لمبدأ بين بذاته، مثل قولنا: لا تمسك الأمانة عن صاحبها؛ لأنه يجب ألا تسرق، لأنه يجب ألا تضر أحدًا؛ لذا تنقسم قواعد القانون الطبيعي إلى أولية وثانوية: أما الأولية فثابتة لا تتغير يشترك فيها الناس جميعًا اشتراكهم في المبادئ الأولى النظرية، وأما الثانوية فقد يعرض لها التغير بتغير ظروف الزمان والمكان، أو من جراء الجهل والخطأ والهوى تحجب عن الناس وجه الحق، وتميل بهم إلى تقرير الباطل.

(و) على أن العقل الإنساني ما هو إلا القاعدة القريبة للقانون الطبيعي. أما القاعدة البعيدة والأولى فهي القانون الأزلي، أي العقل الإلهي الذي يرى في الذات الإلهية جميع الطبائع ونظام علاقاتها، والإرادة الإلهية التي حققت الطبائع فأرادت أن يُحترم هذا النظام. إن ما لدينا من نور العقل إشراق القانون الأزلي في الخليقة الناطقة. فالقواعد القويمة لها قوة الإلزام في الضمير بموجب القانون الأزلي الصادرة عنه. وطاعة هذه القواعد تحقيق للنظام وتكريم لواضعه، فهي

تستحق للمطيع ثوابًا، وهذا الاستحقاق يقوم مؤقتًا مقام الغاية القصوى ويؤدي إليها. والمعصية إخلال بالنظام وإهانة لواضعه، فهي تستحق للعاصي عقابًا. وهكذا يلزم عن القانون الجزاء، وتُكفل لنا المبادئ الأساسية للأخلاق.

86- السياسة:

(أ) الدولة هيئة موحدة بتنظيم أفرادها، مثلها مثل الجيش يعاون عمل الجندي فيه عمل المجموع دون أن يختلط به. توجد وحدة النظام في الجماعات الحيوانية كالنمل والنحل، ولكنها تصدر فيها عن الغريزة. أما في الجماعات الإنسانية فهي راجعة إلى العقل والإرادة، وبهذا المعنى تقوم على ضرب من التعاقد. وقد عرف شيشرون الجماعة بأنها «كثرة منظمة خاضعة لقانون عادل يرتضيه الفرد ابتغاء منفعة مشتركة» (الجمهورية م 1 ف 25). وكان أوغسطين قد نقد هذا التعريف، لأنه لم يكن يرى أن العدالة الكاملة يمكن أن توجد خارج المسيحية وعرف الجماعة بأنها «اتحاد أفراد عاقلين للاستمتاع معًا بما يحبون» (مدينة الله م 19 ف 21) وقد يكون ما يحبون المال والتجارة واللذة والحرب. ولكن القديس توما يصطنع تعريف شيشرون لأنه يعتقد بالقانون الطبيعي، ويجعل منه الأساس القريب للاجتماع يستند إلى الأساس البعيد والأول الذي هو القانون الأزلي، وقد أوجد الله الإنسان مدنيًا بالطبع وحاصلًا بداهة على المبادئ الأولى للحق والخير. وتبعًا لهذا الموقف يقرر من جهة أن كل سلطان فهو آتٍ من الله حسب قول القديس بولس، بمعنى أن الترتيب الطبيعي يقتضي الاجتماع فيقتضي السلطان، ويقرر من جهة أخرى أن غاية الاجتماع ليست الاستمتاع بل استكمال الفرد لطبيعته الإنسانية وتحقيق غايته بما هو إنسان. فمهمة الدولة معاونته على ذلك فيما تستطيعه ويفوق طاقته الخاصة. أما الناحية الخلقية والدينية، فمهمة الكنيسة أولًا وبالذات، فتكون الدولة خاضعة للكنيسة بقدر خضوع الغاية الزمنية للغاية الأبدية(88).

(ب) كيف يكون نظام الحكم؟ الأرستقراطية أو حكومة الأفاضل أكثر حكمة من الديمقراطية (التي يسميها «پوليتيا» ويعرِّفها بأنها حكومة الشعب العادل)؛ والموناركية أو حكومة الفرد الفاضل خير من الأرستقراطية وأكثر مطابقة للطبيعة حيث كل شيء يدبره مبدأ واحد: الجسم تدبره النفس، والأسرة يدبرها الأب، والعالم يدبره الله. ويجب أن تكون الموناركية انتخابية؛ إذ ليس يكفي الحسب، بل تجب الفضيلة. ولكن ليس يوجد في الواقع نظام كامل أو نظام دائم: كل نظام فهو ينطوي على جرثومة فساد، فقد تنقلب السلطة الملكية إلى طغيان، والأرستقراطية إلى أوليغركية أو حكومة الأغنياء، والديمقراطية (پوليتيا) إلى ديماغوغية (ويسميها ديموقراطية). والأنظمة متداولة باستمرار. فمن الوجهة العملية خير الأنظمة وأثبتها النظام الوسط، وهو موناركية معدلة بأرستقراطية وديموقراطية، أي بمجلس أرستقراطي ينتخبه الشعب. وذلك هو النظام الذي سنه الله لموسى: كان موسى وخلفاؤه يحكمون بمعاونة اثنين وسبعين رجلًا حكيمًا يختارهم الرب، بينما كان الله نفسه يختار الملك.

(جـ) أهم وظائف الدولة تأمين الجماعة من الخطر الداخلي والخطر الخارجي، فمن الوجهة الأولى تضطلع الدولة بالتشريع أي بإقامة العدالة بين الأفراد. فلا قيمة للقانون الوضعي إلا إذا

صدر طبقًا للعقل ولأجل الخير العام، أي طبقًا للقانون الطبيعي، ومن ثمة طبقًا للقانون الأزلي؛ إذ ليس لإنسان حق التشريع لإنسان إلا باسم الله، ولكي يوجهه وفق العقل والطبيعة. فإذا انعدم هذا الشرط لم يعد القانون الوضعي قانونًا، بل كان فساد القانون. والتشريع يستتبع القضاء، فإن القانون يظل لغوًا بغير جزاء. على القاضي تطبيق العدالة، ومراعاة الإنصاف دون التقيد بحرف القانون عند الاقتضاء، وتبرئة المتهم حين لا تقوم البينة على الذنب، فلأن يخطئ في حسن الظن بمجرم خير من أن يظلم بريئًا. ولا يدين القاضي بحسب اعتقاده الشخصي، بل بحسب ما يتبين له باعتباره شخصًا عموميًّا، وهذا يمنعه من استخدام معارفه الخاصة لجلاء الحقيقة؛ فإن لم تنجل على النحو الذي يعلم كان عليه أن يحكم بما ظهر أمامه فقط. أما العقاب فهو على العموم تعويض عن الذنب، ولكنه في هذه الحياة تأديب أيضًا، فهو رادع ومصلح، ومن ثمة عامل من عوامل السلام في المجتمع. وعقوبة الإعدام مشروعة، فإن الجاني يخل بنظام العقل فينزل عن الكرامة الإنسانية إلى دركة الحيوان، فيستحق أن يُقتل كحيوان. وللسلطة الحق من باب أولى في أن تبتر عضوًا أو تمنع الحرية بالحبس.

(د) والجماعة عرضة للخطر الخارجي، فالاستعداد للحرب وظيفة جوهرية، ويجب أن تكون الحرب عادلة، ولذلك ثلاثة شروط ذكرها أوغسطين: الأول أن تعلنها السلطة الشرعية وتباشرها بنفسها، الثاني أن تعلنها لسبب عادل أي لدفع ظلم، والثالث أن تمضي فيها بنية مستقيمة أي موجهة إلى إرغام العدو على قبول السلم، لا إلى الإيذاء وحب التسلط والانتقام. هل يجوز الخداع في الحرب؟ الخداع إما بالكذب أو بكتمان المقاصد: فأما الكذب فغير جائز بحال حتى مع الأعداء، والحرب لا تحل من القانون الطبيعي؛ وأما كتمان المقاصد وإخفاء التدابير فجائز لضرورة المضي في الحرب وإحراز النصر. هل تجوز الحرب أيام الأعياد؟ تجوز إذا اقتضت الظروف: كان المسيح يشفي المرضى يوم السبت، وللأطباء أن يعالجوا مرضاهم يوم الأحد، والأمر في الحرب أمر خلاص الأمة. هل يجوز للإكليريكيين أن يحاربوا؟ لا يجوز. إن توزيع العمل ضروري في الدولة لخير الدولة، ومهمة الإكليريكيين مهمة روحية لا تتفق مع عمل من أعمال الدنيا ومن باب أولى مع الحرب وسفك الدم؛ بل اللائق بهم والواجب عليهم أن يكونوا دائمًا على استعداد للتضحية بأنفسهم في سبيل الحق: فمهمتهم في الحرب استخدام الأسلحة الروحية، من صلاة ووعظ وتشجيع وإقامة شعائر الدين.

(هـ) وعلى المواطنين واجب احترام أولي الأمر والطاعة لهم ما داموا يتوخون العدالة. إن طاعة القانون العادلة واجبة وإلا تقوض المجتمع. أما القانون الجائر، فإذا كان معارضًا للقانون الطبيعي وللقانون الإلهي فلا تجوز الطاعة له بحال، وإذا كان معارضًا لحق ثانوي فيطاع متى كانت مخالفته أشد خطرًا على المجتمع. خير للشعب أن يطاول الملك الظالم، إذ قد تفشل الثورة فينتقم الملك، وإذا أفلحت فما أكثر الخلاف والاضطراب بين الشعب أثناء الثورة وبعدها! فضلًا عن إمكان قيام طاغية آخر أو نشوب ثورة معارضة. ولا طاعة لملك غاصب، فإن السلطة لا تعتبر شرعية إلا إذا آلت إلى صاحبها طبقًا للعدالة. فليس الغاصب ملكًا حقًّا، إلا إذا رضيه الشعب ولو

رضي ضمنيًّا، أو أقرته سلطة عليا من شأنها التعيين والعزل. فإذا لم يتوفر أحد هذين الشرطين كان الانتقاض(89) عليه واجبًا، إلا إذا خيف من الانتقاض شر أعظم أما قتل الطاغية أو الغاصب فغير جائز للفرد يقوم به من تلقاء نفسه، ولكن للشعب بأجمعه أو ممثلًا في مجلس مشروع أن يستعمل هذا الحق، كما حدث بروما إذ قضى مجلس الشيوخ بإعدام أحد الأباطرة ونقض قوانينه الظالمة. ذلك لأن حق اختيار الملك بيد الشعب، فللشعب حق عزله أو الحد من سلطانه، والملك الذي ينكث عهده يحل الشعب من عهده. وإذا كان اختيار الحاكم يرجع لسلطة عليا فيجب رفع أمره إليها، كما فعل اليهود حين شكوا الملك أرخيلاوس إلى القيصر أوغسطس فأنصفهم. وإذا عدم الشعب كل وسيلة فليتوجه إلى الله صادقًا فيغير الله قلب الملك أو يذله أو يسقطه، فما يسمح الله بالطغيان إلا عقابًا على الخطيئة.

(و) وثمة أصل من أصول التدبير الاجتماعي هو توزيع الثروة والأرض. لقد أخطأ أفلاطون في قوله بالشيوعية(90)، كما بين أرسطو في كتاب السياسة. إن على الفرد واجب حفظ حياته، وواجب تغذية أولاده وتربيتهم وتهيئة مستقبلهم فله حق امتلاك خيرات مثمرة باقية. والاستقلال بأسباب المعاش داعية إلى نمو الشخصية والجد في العمل والزيادة في الخير العام. ويذهب حق الملكية من الضروري إلى الرخاء. بيد أن هذه الاعتبارات، على وجاهتها، ليست ضرورية ضرورة مطلقة، فإن القانون الطبيعي لا يقضي بشيء لمصلحة الملكية الفردية أو ضدها، لجواز أن يحقق الإنسان غاياته في نظام الملكية المشتركة، كما يحدث في الرهبنات؛ ولو دامت حالة البرارة الأولى لكان الناس يفيدون من خيرات الأرض بالاشتراك، ولا ينشب بينهم خلاف. فحق الملكية اصطلاح اجتماعي نافع، ومن هذه الوجهة فقط، أي من حيث هو وضع عام لأجل الخير العام، فهو يندرج في القانون الطبيعي. إن النزول عن الخيرات الدنيوية وسيلة للفضيلة، ولكن من الممكن أن تجتمع الفضيلة وهذه الخيرات. إنما ينصح الإنجيل بالفقر الإرادي لأن هاته الخيرات تولد في الغالب الطمع والبخل والحسد والكبرياء والتعلق بالدنيا، ولكنه لا يلزم به، وكل ما يلزم به ألا يتعلق الغني بالفقير وأن يعطي الفقير مما يفيض عنه، وقد قال بولس الرسول لتلميذه تيموتاوس: «مر الأغنياء أن يجزلوا العطاء» فليس الشر في الملكية مهما عظمت بل في الاستئثار بغلتها وسوء التصرف بها. وللفقير المدقع حق أخذ ما يسد به الرمق إن لم يتيسر له العون. في حالة الفقر المدقع تعتبر الأشياء مشتركة، وينزل القانون الوضعي عن نصوصه للقانون الطبيعي الذي يقضي بأن يسد فائض الواحد عوز الآخر. وفيما عدا هذه الحالة ليس للفقير حق شخصي يطالب به شخصًا معينًا، بل يظل للغني حق التصرف بفائضه، فيمنح هذا ويحرم ذاك على ما يراه معقولًا. ولأجل تعيين الفائض يجب اعتبار تكاليف الأسرة ومركزها الاجتماعي، فليست المسألة مسألة حسابية بل اعتبارية.

87- مصير التوماوية:

(أ) ذلك مجمل مواقف القديس توما؛ يتبين منه أنه عارض المواقف المأثورة من أوغسطين إلى بونا فنتورا تبعًا لنظرة أخرى إلى العقل الإنساني والوجود أدت به إلى الفصل بين الفلسفة

واللاهوت مع استبقاء الصلة بينهما، فأعاد إلى الفلسفة استقلالها بمبادئها ومناهجها، تبدو خالصة لذاتها في الشروح على أرسطو، ومحتفظة بكيانها في سائر المؤلفات حيث نراها آلة للاهوت. وهي لا تنزل عن شيء من خصائصها ومقتضياتها، بل توجه اللاهوت وجهة جديدة وتوحي فيه بحلول معينة. ولقد ثار معاصروه لهذه الجرأة في التمرد على السلف وتحدي أوغسطين. تألب عليه الفرنسيسكان أنصار التقاليد، وغيرهم من أساتذة اللاهوت، وبعض المتصوفة الذين كانوا يتبرمون بالصبغة العقلية البارزة في مذهبه، وفريق من أعضاء رهبنته الذين نشأوا على الأوغسطينية قبل ظهور هذا المذهب.

(ب) سعى لاهوتيو باريس لدى أسقفها، فأصدر في 7 مارس 1277 ثبتًا بمائتين وتسع عشرة قضية حظر تعليمها، منها قضايا أفلاطونية مثل أن النفس الناطقة ليست صورة الجسم، وأنها ليست في الجسم إلا كالنوتي في السفينة؛ وقضايا أفلاطونية جديدة مثل الخلق بوسطاء؛ والباقي يمثل الأرسطوطالية في جميع صورها: مثل أن الله لا يستطيع تكثير الأفراد في النوع الواحد دون مادة (وهذه قضية توماوية) وإنكار علم الله بالجزئيات، وإنكار العناية أو قصرها على القوانين الكلية للطبيعة، وقدم العالم، ووحدة العقل للنوع الإنساني، وإنكار الخلود الشخصي، والقول بالجبرية أي بخضوع العالم السفلي للعالم العلوي (وهذه كلها قضايا رشدية). فكان هذا الحكم الجديد على أرسطو ضربة موجهة إلى توما.

(جـ) وكانت أكسفورد مركزًا آخر للمعارضة: ففي 18 مارس 1277 قام كبير أساقفة كنتربري، روبرت كيلواردبي، وكان دومنيكيا حريصًا على الأوغسطينية، فحظر تعليم جملة قضايا عدها خطرة على الدين، منها وحدة النفس في الإنسان، وخلو الهيولى من الأصول البذرية (وهاتان قضيتان توماويتان). وأيد خلفه بيكام هذا الحظر في 29 أكتوبر 1284، وعاد في 30 أبريل 1286 فأعلن أن هاته القضايا منافية للدين. هذا ورجال الجيل الجديد من الدومنيكان يخوضون غمار المناقشات بحماسة، ويدافعون عن قضايا أستاذهم العظيم قضية قضية.

(د) على أن السلطة الكنيسة العليا وقفت موقفًا آخر ما كان أحكمه وأنفذه إلى الحق! فقد أيد جميع البابوات تعاليم القديس توما من وقته إلى وقتنا. وفي أول مارس 1318 أعلن البابا يوحنا الثاني والعشرون أن مذهبه معجزة من المعجزات، وأنه بمفرده يفيض على الكنيسة من النور أكثر من سائر الأساتذة مجتمعين. وفي 18 يوليو 1323 أعلنه قديسًا. وتعاقبت الرسائل البابوية في امتداح مذهبه والحض على الاستمساك به، حتى جاء البابا لاون الثالث عشر ونشر في 4 أوغسطس 1879 رسالة مشهورة بهذا المعنى، ثم ألح مرارًا وتكرارًا في رسائل عديدة. كذلك فعل خلفاؤه إلى البابا الحالي. وكان الكاثوليك في أشد الحاجة إلى هذا التوجيه، والفلسفة الحديثة تغمرهم من كل جانب، وهي في جملتها إلحادية أو لا أدرية. فوجدوا عند توما الأكويني أسلحة فلسفية يحاربونها بها لم يكونوا ليجدوها عند غيره من السلف، والسلف لم يعن بالفلسفة لذاتها، وكان أفلاطونيًّا، ولا شك أن الأفلاطونية أقل توفيقًا إلى الحق من الأرسطوطالية في تفسير المعرفة والوجود. والتوماوية الآن فلسفة حية تقيم الحجة على سائر الفلسفات.

الفصل العاشر

سيجر دي برابان

(1235 -1282)

88- حياته ومصنفاته:

(أ) بينما كان توما الأكويني يعمل على تحقيق فكرة ألبرت الأكبر وينشئ الأرسطوطالية المسيحية، وكان معظم أساتذة كلية الفنون بباريس يراعون العقيدة في عرضهم للفلسفة، كان بعض زملائهم يرون في فلسفة أرسطو كما شرحها ابن رشد علمًا قائمًا برأسه أصلًا، والمثل الأعلى للعقل الإنساني، ويعلّمونها لذاتها غير عابئين بما بينها وبين الدين من خلاف. كانت كلية الفنون مرحلة مهيئا لدراسة اللاهوت وقبول الكهنوت، ولم يكن أساتذتها كهنة، وإنما كانوا إكليريكيين مرشحين للاهوت والكهنوت، فكان من الممكن أن يتجاهل بعضهم تعاليم الدين، ويدّعي أنه إنما يشتغل بالفلسفة ليس غير، وأن ليس من شأنه التوفيق بين الطرفين.وهذا ما كان من أقلية ظهرت ابتداء من 250 وبلبلت الجامعة ربع قرن بالتمام، وسميت حركتها بالرشيدة اللاتينية. وقد بيّنا أن كلًّا من ألبرت الأكبر وتوما الأكويني وضع رسالة «في وحدة العالم ردًّا على الرشديين» ومكانا يقصدان الآخذين بهذا القول المعروف عن ابن رشد فكان هذا القول أصل التسمية؛ إذ أن كتب ابن رشد لا تتميز من كتب أرسطو وابن سينا بقول آخر من الأقوال المنكرة، وإن هؤلاء الرشديين، مع تعويل بالأكثر على شروح ابن رشد واعتبارها المرآة الصادقة لفكر أرسطو يكونون يمتنعون من الانحراف عنه في بعض المسائل إلى أبروقلوس وابن سينا بحيث لو أردنا أن نطلق على هذه الحركة اسمًا شاملًا سميناها بالأرسطوطالية الضاربة إلى الأفلاطونية الجديدة. غير أنه لما كان القول بوحدة العقل يستتبع إنكار الخلود الشخصي، وتقويض أسس الأخلاق برفع الجزاء الحق على الأفعال الإنسانية، فقد بدا كأنه الطامة الكبرى في الكفر، وأدعى الأقوال إلى تمييز الفرقة.

(ب) أشهر هؤلاء الرشديين سيچردي برابان. أخذ يعلم بكلية الفنون حوالى 1265، فكانت حياته بها سلسلة اضطرابات عنيفة، أهمها ذلك الاضطراب الذي قام حين أنكر أسقف باريس القضايا الرشدية سنة 1270، فمضى هو في تعليمه وضم إليه فريقًا هامًّا من أساتذة الكلية وطلابها ذهبوا إلى حد انتخاب عميد لهم، والغالبية تقاومهم، حتى أصدر الأسقف سنة 1277 ذلك الحظر الذي تحدثنا عنه في ختام الفصل السالف، فكف عن التعليم. لكن رئيس محكمة التفتيش أعلنه بالمثول أمامه. ويلوح أن سيجر رده واحتكم إلى روما، أو أنه تمكن من الهرب، فإنه في تلك السنة تقدم إلى محكمة روما، فحبسته وأصدرت ضدهُ حرمًا كان القضاء المبرم على التعليم الرشدي بباريس. وهو في مدينة أورڤيتو Orvietto جن كاتبه واغتاله.

(جـ) وقد ظل اسمه مغمورًا، وظلت كتبه مطمورة زمنًا طويلًا، إلى أن استكشفت بالتدريج ابتداء من 1847، ولم يُعثر بعد على كتب أحال إليها في المخطوطات المستكشفة، أو ذكرها

معاصروه، مثل شرحه على سياسة أرسطو. ومن الكتب ما نشر باسمه ولم تثبت نسبته إليه. وتتوزع كتبه إلى ثلاث طوائف. طائفة شروحه على كتب أرسطو، لا يلتزم فيها الشرح الحرفي بل يجاوزه إلى البحث الشخصي، ويفترق عن تأويل ابن رشد في غير ما موضع. وطائفة تنتظم «مسائل» على كتب أرسطو، البحث الشخصي فيها أكثر ظهورًا. وطائفة تضم رسائل في موضوعات خاصة، أهمها رسالة في النفس الناطقة، يتحدث فيها كزعيم مدرسة، ويتهم ألبرت الأكبر وتوما الأكويني بتشويه فكر أرسطو، ولو أنه يبدو فيها أقل تشددًا بصدد وحدة العقل.

89- مذهبه:

(أ) يبرهن سيچر على وجود الله بالحركة جريًا مع أرسطو، وبتفاوت الموجودات في الكمال. ويقول بالخلق، ولكنه يقصر فعل الله على خلق العقل الأول، متابعًا ابن سينا في مبدئه «أن عن الواحد لا يصدر إلا واحد» وفي القول بأن خلق هذا الواحد ضروري. ويذهب إلى أنه لما كان المحرك الأول بالفعل دائمًا كان العالم قديمًا، بما فيه النوع الإنساني، فلم يكن هناك إنسان أول ولن يكون إنسان أخير. ويستنتج من قدم العالم أن كل ما هية فهي متحققة دائمًا، وأن ليس بين الماهية والوجود تمايز حقيقي، ويلح في هذه النتيجة معارضًا ألبرت وتوما. ويعتنق نظرية الدور اللانهائي بحجة أن ظواهر العالم السفلي حادثة عن دوران الأجرام السماوية، وأن هذا الدوران راتب يعود على نفسه، ويمر بنفس المراحل فيعيد نفس الظواهر، بما فيها «نفس الآراء والقوانين والديانات». فالعالم خاضع للجبرية بما في ذلك أفعالنا الإرادية، خارج عن العناية الإلهية من حيث إنه غير صادر عن الله مباشرة، والله بالإضافة إليه علة غائية فحسب كما يقول أرسطو.

(ب) أما الإنسان فنفسه نامية حاسة تفنى بموته. أجل إن التعقل يدل على تجرد مصدره، ولكن هذا المصدر عقل مفارق، لا نفس ناطقة هي صورة الجسم، فإن اتصال الروح بالمادة يدنسها ويقضي على روحانيتها. وهذا العقل المفارق واحد لأن الصورة المادية هي التي تتكثر بتكثر المواد، أما الصورة الروحية ففريدة في نوعها. فالعقل واحد بالإضافة إلى النوع الإنساني بأجمعه، يتصل بالأفراد بفعله لا بجوهره؛ ولما كان هذا الفعل يتم داخل الجسم فتمكن إضافته للإنسان أيضًا، بحيث يصح القول إن سقراط يعقل. والعقل الفعال هو الخالد، وهو الممثل الدائم للنوع الإنساني، أما الأفراد ففانون. وأما الأخلاق فتلقى جزاءها في هذا العالم.

(جـ) يقول سيچر إن هذه الآراء، وعلى العموم فلسفة أرسطو كما شرحها ابن رشد، تمثل حكم العقل الطبيعي يؤدي إليه النظر ضرورة. غير أن الإيمان يكشف لنا عن نظام فائق للطبيعة أراده الله وأعلنه إلينا، فنحن نقبله إلى جانب ما يعقله العقل. ليس يعلم العقل الطبيعي سوى النظام الطبيعي، وكان يكون هذا النظام حقًّا لو لم يستبدل به الله النظام الفائق للطبيعة. فليست الفلسفة تقرير الحق، ولكنها على حد قوله «مجرد الفحص عن مقصد الفلاسفة، وبخاصة أرسطو، حتى ولو كان الفيلسوف قد ذهب إلى غير الحق، وكان الوحي قد أعلن أمورًا لا تستنبط بالأدلة الطبيعية. لسنا نعرض للمعجزات في الفلسفة، بل للطبيعيات نبحثها بحثًا طبيعيًّا». وفي الواقع لم ينقطع

سيچر عن التنبيه في كل مسألة على أنه إنما يقول ما يقول «وفقًا لرأي الفيلسوف دون أن يثبت أنه حق».

(د) يتبين من هذا أنه كان يتصور العلاقة بين العقل والإيمان تصورًا خاصًّا لم يُسبق إليه: لم يكن يضع العقل والإيمان في مستوى واحد حتى يضطر إلى الاختيار بينهما كما يختار المرء بين الحق والباطل؛ ولكنه حوَّل التعارض بين العقل والإيمان إلى تمايز بين نظام طبيعي منسوخ ونظام فائق للطبيعة ناسخ؛ في حين أن المسيحية تعلم أن القضايا العقلية الضرورية صادقة بالضرورة، وأن الله لم ينسخ الطبيعة بل زاد عليها وكمَّلها. وابن رشد يذهب إلى أن الفلسفة هي الحق الخالص البرهاني يتقلده الخاص(91)، وأن الشرع حق خطابي موضوع للجمهور، فهو أدنى مرتبة، فكلما نجم خلاف بينهما وجب تأويل الشرع وحمله على المعنى المطابق للفلسفة، مع ترك الجمهور على اعتقاده. أما سيچر فيقتصر على عرض نتائج الفلسفة؛ ويصرح بأن الوحي هو الحق، وأن الحكم يرجع إليه كلما ثار خلاف.

(هـ) وهذا وضع غاية في الخطورة يجعل من العقل يقينًا بلا اعتقاد، ومن الإيمان اعتقادًا بلا يقين، ويجمع بينهما في نفس واحدة! وللنفس التي تأبى هذا الجمع الغريب أن تختار إحدى نتيجتين بحسب استعدادها: إما أن موضوع الإيمان باطل من حيث إن العقل يبرهن على ضده، وإما أن موضوع الإيمان حق وأن العقل لا يؤدي بذاته إلا إلى الباطل. وفي كلا الحالين إنكار وتبديد للجهود التي بذلها المدرسيون بغية إقرار العقل والدين جميعًا ومحاولة التوفيق بينهما، وبخاصة جهود ألبرت الأكبر وتوما الأكويني. وليس يهمنا بعدُ أن يكون سيچر عدل عن آرائه أو لطفها، على ما يرى بعض الباحثين المعاصرين في مخطوطات استكشفوها، فإن موقفه هذا هو الذي يميز شخصيته، ويجعل له مكانًا في تاريخ الفلسفة.

الفصل الحادي عشر

ريمون لول

(1235 -1315)

90- حياته ومصنفاته:

(أ) شخصية عجيبة تلاقت فيها خصائص العصر. ولكنه على كل حال فيلسوف متواضع؛ ولعله لولا محاولة منطقية سبق بها ليبنتز(92) لم يكن اسمه ليذكر في تاريخ الفلسفة. ولد بجزيرة ميورقة في أسرة غنية. ولما أتم دراسة الفنون الحرة، حوالى الرابعة عشرة، انتظم في سلك الغلمان بالبلاط الأسباني وعاش عيشة لهو وقصف. وهو في الثلاثين وقع له حادث خارق صرفه عن الدنيا إلى الدين: ذلك أن المسيح تراءى له ذات ليلة، فاضطرب ثم لم يحفل بالأمر؛ ولكن الرؤيا تكررت أربع مرات في الظروف عينها، فأدرك أن المسيح يريده على أن يتوفر على خدمته، أي على الدفاع عن الدين والعمل على نشره. فمهد لمهمته بدراسة العربية، وكان سواد أهل ميورقة يتكلمونها، ولكنه هو يجهلها؛ وأقبل أيضًا على اللاتينية يجودها، وعلى المنطق، وصرف في ذلك تسع سنين وضع بعدها مؤلفه الأول والأشهر «الفن الأكبر» أو «الفن الكلي». ثم أعقبه بمؤلفات كثيرة في المنطق، وفي الرد على ابن رشد والرشديين. وأخذ يطوف في أنحاء أوربا وشمال أفريقيا ومصر وفلسطين والهند، ويعود إلى وطنه ويعود إلى الترحال. وكان حيثما حل نشر آراءه: ففي 1288 علم بباريس «الفن الأكبر» وجادل الرشديين؛ وفي البلاد الإسلامية غلا في النقاش والاستفزاز حتى سجن مرة بتونس وأخرى بالجزائر؛ وفي الجزائر أيضًا رجمه الجمهور بالحجارة فأخذه بعض أهل جنوى في عودتهم إلى أوربا، ولكنه قضى قبالة شاطئ ميورقة.

(ب) كان لاهوتيًّا فيلسوفًا متصوفًا. وله في ذلك كتب باللاتينية. وكان أديبًا دون القصص ونظم الشعر، خاصة بلغته القطالونية؛ ومما نظمه بها كتاب في منطق الغزالي، وآخر في العرض والجوهر. وكان متضلعًا من اللغة العربية حتى نقل عنها وصنّف بها، ولكن لم يُعثر بعد على كتبه العربية. فكان الأول بين الغربيين الذي كتب العربية، ومن الأوائل القلائل الذين كتبوا بلغتهم الدارجة للإعراب عن أفكار فلسفية ولاهوتية. ويذهب أسين پلاسيوس المستشرق المعروف إلى أن أصول مذهبه عربية، ويخالفه كثيرون. أجل لقد كان واسع الاطلاع على العلم الإسلامي، ولا بأس في القول بأنه أفاد من العربية أشياء كثيرة في الفلك والكيمياء والطب؛ أما في الفلسفة واللاهوت والتصوف، فهو تلميذ أوغسطين وأنسلم وبونا ڤنتورا وروجر بيكون، يريد مثلهم أن يجاوز العقل إلى إشراق الإيمان وضياء الجذب، ويقول بتركيب الجواهر المفارقة من هيولي وصورة، وبالأصول البذرية، وبنظرية النور، ولا يقبل تمايزًا حقيقيًّا بين النفس وقواها. وليس يكفي لرد بعض أقواله إلى العرب أن تكون واردة عندهم بل يجدر بالباحث أن يرجع إلى المسيحيين السابقين على العرب لعله يجد مثلها في كتبهم، فتكون هذه الكتب مصدره الطبيعي. وكان لول يلح في

ضرورة تعليم المبشرين اللغات الشرقية، ويطلب إلى الأمراء والجامعات إنشاء المدارس لهذا الغرض؛ وفي 1311 طلب إلى مجمع كنسي تقرير تعليم العربية والعبرية في الجامعات، فقرر المجمع إنشاء كراسي لتعليم العربية واليونانية والعبرية والكلدانية في باريس وأكسفورد وبولونيا وسلامنكا. وقد قيل إنه اشتغل بالكيمياء وبالسحر، ولكن هذا القول لا يلقى أقل تأييد من دراسة حياته ومصنفاته.

91- الفن الأكبر:

(أ) يزعم هذا الكتاب أنه يكشف عن طريقة منطقية فعالة للدفاع عن الدين والإقناع به. وهذا الغرض هو الحافز على ابتكار هذه الطريقة، إن لم نقل مع المؤلف إنه تلقاها بالوحي. هي على كل حال أخص ما يؤثر عنه. ترمي إلى بيان أن بين العقل والدين توافقًا أساسيًّا، خلافًا لما يدعيه الرشديون. ولبيان هذا التوافق الأساسي يجب البدء بالأصول المسلمة من الجميع، المبادئ الكلية البينة بذاتها المشتركة بين العلوم؛ بذلك نحصل على «علم كلي تتضمن مبادؤه العامة مبادئ جميع العلوم الجزئية، كما يتضمن الكلي الجزئي». فالفن الأكبر هو العلم الأعلى؛ وهو يختلف عن المنطق وعن الميتافيزيقا: فإن المنطق ينظر في الوجود الذهني، وتنظر الميتافيزيقا في الوجود العيني، في حين أن الفن الأكبر ينظر في الوجود على النحوين جميعًا.

(ب) مبادئ هذا الفن نوعان: مطلقة ونسبية. المبادئ المطلقة هي الصفات الإلهية التي نصعد إليها بتأمل صفات المحسوسات، وهي تسعة: الخيرية، العظمة، السرمدية، القدرة، الحكمة، الإرادة، الفضيلة، الحق، المجد. والمبادئ النسبية تدل على العلاقات الكلية بين الموجودات، أو المحمولات الإضافية للكائنات الحادثة، وهي تسعة كذلك: الاختلاف، الاتفاق، التضاد، المبدأ، الوسيلة، الغاية، الأكبر، المساوي، الأصغر. يلي ذلك تسع مسائل، وتسعة موضوعات، وتسع فضائل، وتسع رذائل. ويضيف لول إلى الثبت المتقدم، وهذا هو سر الفن الأكبر، قواعد تأليف أجزائه بعضها مع بعض، فتخرج لنا الحقائق والأسرار الطبيعية التي يستطيع العقل إدراكها في هذه الحياة. تلك القواعد هي عشر مسائل غاية في العموم تطبق على سائر المسائل، وهي: هل الموضوع موجود؟ ما هو؟ ممَّ هو مركب؟ لمَ هو موجود؟ ما كميته؟ ما كيفيته؟ متى هو موجود؟ أين هو موجود؟ مع أي شيء هو؟ واخترع لول أشكالًا ودوائر تدور فتؤلف بطريقة آلية بين المعاني الأساسية الموضوعة في جداول.وبعبارة أخرى إذا ألفنا بين مختلف الأوضاع الممكنة لهذه الجداول، حصلنا آليًّا على جميع الحقائق الجوهرية. ففي مركز الدوائر الله، مدلول عليه بالحرف الأول من حروف الهجاء، وحوله المبادئ التسعة المطلقة أو الصفات الإلهية، مدلول عليها بحروف أيضًا، فيتألف منها أربعة أشكال كبرى، ويمكن تأليفها على مائة وعشرين شكلًا بطرق معقدة. مثال ذلك أن القول بقدم العالم يؤدي إلى الخلف، فإن الصفات الإلهية تتحد في ذات الله، ومن ثمة تشارك جميعًا في فعل الله، والمخلوقات لا تشارك في الصفات الإلهية إلا على نحو متناه، فإذا افترضنا العالم قديمًا كان معنى ذلك أن القدرة الإلهية أوسع من سائر الصفات، وهذا محال.

(جـ) هل كان لول يرى هذا التأليف كفيلًا بتوليد قضايا ضرورية؟ إنه إذن كان بعيدًاجدًّا عن تصور القرن الثالث عشر للمنطق، فإن هذا العلم لم يصر آليًّا إلا في القرنين التاليين، ويعد لول طليعة هذا التحول الذي جر على الفلسفة المدرسية من الهزء والسخرية مقدارًا كبيرًا. ولكنه كان يرمي في أغلب الظن إلى تنظيم المعارف وربطها بعضها ببعض، فوضع جداوله كوسيلة عرض لا كوسيلة برهان أو استكشاف واختراع. ولا شك أنه متعسف في اختيار المعاني الأساسية، تلك التساعيات من الصفات والإضافات والمسائل والموضوعات والفضائل والرذائل؛ ولكنه مفتن في هذا الضرب من الجبر المنطقي. غير أنه يستخدمه كتمثيل محسوس ووسيلة لمعاونة الذاكرة، فإذا خلصنا الفن الأكبر من هذا التمثيل، وغضضنا النظر عن هذه الآلية الظاهرية، بدا منهجًا قياسيًّا لإقامة العلم الكلي.

الباب الرابع

انحلال الفلسفة المدرسية

(القرن الرابع عشر)

92- تمهيد:

(أ) كان القرن الثالث عشر عصر بناء وتركيب يريد الجمع بين العقل والدين. ولا تعد الرشدية في ذلك العصر إلا حادثًا عارضًا، وإن كان له مغزاه. ولكن الحال تتغير تمامًا في القرن الرابع عشر، فنشهد منه نقدًا للعقل ينتهي إلى التشكك فيه والاعتصام بالدين وحده، فينفصلان. يبدأ النقد على يد چون دوير سكوت، ويتفاقم على أيدي مفكرين فرنسيين وإنجليز، أشهرهم وليم أوف أوكام. ويتكاثر الرشديون بالرغم من الأحكام الصادرة ضد مذهبهم، وينساقون إلى الإلحاد في الدين. بحيث يبدو القرن الرابع عشر سلبيًّا هدامًا للماضي.

(ب) على أن له وجهة إيجابية إنشائية بالإضافة إلى المستقبل، فإن تخليص الفلسفة من الدين أعادها إلى ما كانت عليه عند اليونان، وهكذا سيصطنع المحدثون. وفي نفس الوقت الذي كان يعمل فيه نقاد الفلسفة، وفي نفس الأوساط، وبخاصة جامعة باريس ظهرت بوادر العلم الحديث. وأدت يقظة القوميات، وحركة تأسيس الممالك الحديثة وثورة الأباطرة الجرمان والملوك البابوية، إلى إثارة مسائل في أصل الاجتماع، وأصل السلطة، ومدى كل السلطتين الدينية والمدنية، تناقش فيها اللاهوتيون والفلاسفة والفقهاء الكنسيون والمدنيون. وإلى جانب هذا اللون الجديد من الفلسفة والعلم الطبيعي والفقه، نشهد عودة «التصوف النظري» على طريقة سكوت إريچنا أي عودة الأفلاطونية الجديدة في نواحيها الغامضة المريبة.

الفصل الأول

إيكارت

(1260- 1327)

88- حياته ومصنفاته:

(أ) هو من الدومنيكان الألمان. تلقى العلم بجامعة باريس. ثم علم بها أوائل القرن. وتولى في رهبنته عدة مناصب كبيرة. وقبل وفاته بسنة أخذت عليه، وهو يعلّم بكولونيا، ثماني وعشرون قضية مخالفة للدين، وأدانه أسقف المدينة بسببها. فاحتكم إلى روما. وبعد وفاته بسنتين صدر الحكم بتأييد الإدانة.

(ب) كتب باللاتينية على ما كان مألوفًا حينذاك، ولم يتم بعد نشر ما بقي من كتبه بها. ووعظ وكتب بالألمانية، فكان من أوائل الذين استخدموا اللغة الدارجة في الدين والفلسفة. وقد نشرت عظاته وكتبه الألمانية، فلقب بمنشئ النثر الألماني وبأبي الفلسفة الألمانية. من كتبه اللاتينية الكتاب

الثلاثي» (وقد ضاع معظمه) يشتمل ثلاثة أقسام: الأول: «كتاب القضايا يثبت فيه نيفًا وألف قضية، أولاها «في أن الوجود هو الله». و«كتاب المسائل» ينتظم مسائل على ترتيب المجموعة اللاهوتية للقديس الأكويني، أولاها «هل الله موجود؟» ويحل كل مسألة تبعًا للقضية لها في الكتاب الأول. وأخيرًا «كتاب التفسيرات» أي تفسير آيات الكتاب المقدس تبعًا للقضايا المقابلة لها كذلك، والآية الأولى «في البدء خلق الله السموات والأرض» يعرض الأستاذ إيكارت هذا المنهج ثم يقول: «ابتداء من القضية الأولى، إذا أحكمنا الاستدلال، حللنا جميع المسائل تقريبًا الخاصة بالله، وفسرنا بالعقل الطبيعي تفسيرًا واضحًا معظم الآيات التي تتحدث عنه، حتى الغامضة العسيرة منها». ومعنى ذلك أن المذهب يخرج خروجًا منطقيًّا من قضية أولى، أو أن المفكر يضع نفسه في المبدأ الأول، ويستنبط منه الموجودات بحركة ذاتية أو «جدل باطن» وهذا هو الجدل الذي سيصطنعه جيور دانو برونو وچاكوب بوهمي وفختي وشلنج وهجل وشوبنهور وغيرهم من الألمان بنوع خاص. بحيث يعد إيكارت من أهم الحلقات التي تربط بين الأفلاطونية الجديدة، وبين مذاهب عصر النهضة والفلسفات الألمانية الحديثة.

94- مذهبه:

(أ) المبدأ الأول بسيط غير معين: هكذا تتصوره الأفلاطونية الجديدة، غير مميزة بين البسيط الغني بكمال الوجود، والبسيط الفقير إلى التعيين، ويتصوره إيكارت لا معينًا لا متناهيًا على ما يقول أرسطو عن العقل قبل أن يدرك موضوعه، فيذهب إلى أن «الله يوجد بما يعلم» أي يتعين ويصير واعيًا بإدراك الوجود المعين المنقسم إلى المقولات العشر. ويبدو نفس هذا الغرض في تمييزه بين الألوهية والله (وكان چلبير دي لا پوري قد وضع مثل هذا التمييز) وتعريفه الألوهية بأنها الواحد الذي لا يقال عنه شيء، الفقر، الهاوية المتجانسة، السكوت الثابت، أو بأنها الله بصرف النظر عن علاقاته. وهو يلح في وحدة الله أكثر مما يلح في تمايز الأقانيم، فيرى في ميلاد الابن وانبثاق الروح القدس «الموجود البسيط الوحيد عائدًا على نفسه». ولا يقبل نظرية المشاركة(93)؛ لأنها تفترض وجود موجودات متمايزة من الموجود الأوحد، وعنده أن ما ليس عين الوجود فهو لا وجود، ناسيًا أن الوجود متماثل لا متواطئ، وأن ما ليس موجودًا بذاته قد يؤجد نوعًا من الوجود. وهو لا يقبل القول بحدوث العالم، ويذهب إلى أن الله خلق العالم وقت خلقه لابنه، أي أن العالم هو الله، أو هو صور الموجودات في الله.

(ب) ولسنا ندري كف يفسر وجود الإنسان وحياته الخلقية والدينية. على أنه يقول إن الطبيعة الإنسانية تتحول في الحياة الأبدية إلى الطبيعة الإلهية. ووسيلة الاتحاد بالله هي الزهد الذي يمحو الكثرة الناشئة في النفس من تعلقها بالأشياء، الزهد حتى في القداسة وملكوت الله، من حيث إنه ليس للإنسان الحاصل على الله أن ينزع إلى الله، وترك العبادات الخارجية ورياضات التقشف، فإنها ضرورية في مبدأ الأمر فقط حين تشرع النفس في إنكار ذاتها والانصراف عن الأشياء.

(جـ) وسيتعاقب بعده متصوفون طوال القرن، ولكنه هو أقربهم إلى الفلسفة، وأكثرهم دلالة على النزعة الأفلاطونية الجديدة في المسيحية.

الفصل الثاني

جون دونس سكوت

(1266 -1308)

95- حياته ومصنفاته:

(أ) اسكتلندي. دخل الرهبنة الفرنسيسكانية. وتلقى العلم بأكسفورد وتأثر بالنزعتين الغالبتين عليها، هما الأوغسطينية والعلم الرياضي. ثم علّم بها، وعلّم بباريس؛ وقد اختلف إليها ثلاث مرات بين سنتي 1293 و1307. وعاد إلى أكسفورد، ثم قصد إلى كولونيا وعلَّم بها مدة قصيرة. وتوفي هناك.

(ب) كتبه الفلسفية: شرح على أحكام بيير لومبار، والمؤلف الأكسفوردي، ثمرة تعليمه بأكسفورد، والمذكرات الباريسية، مدونة بأقلام بعض طلابه بباريس، ومسائل في ميتافيزيقا أرسطو، ورسالة في النفس، ورسالة في المبدأ الأول للأشياء جميعًا، وكتاب القضايا. وهذان الكتابان الأخيران يثبتهما له البعض ويعدهما البعض منحولين. وتذكر له كتب أخرى تعتبر منحولة.

(جـ) هو أوغسطيني ينتمي إلى بونا ڤنتورا، وينبذ(94) مع ذلك بعض الأقوال المعروفة عن المدرسة. ويفيد كثيرًا من أرسطو. ويعرف ابن سينا وابن رشد تمام المعرفة، ويعتقد أن ابن رشد أصدق شراح أرسطو، وأن شرحه يمثل مدى العقل الطبيعي. هو فيلسوف ولاهوتي كبير من غير شك، ولكنه صرف مواهبه إلى المعارضة والمحاجة والتخريج حتى لقب بالأستاذ الدقيق doctor subtilis، فجاءت كتبه عسيرة القراءة. وهو يعد طليعة الانحلال الذي عرض للفلسفة المدرسية بعد نهضة القرن الثالث عشر. وكأنه قصد بنوع خاص إلى تعقب القديس توما الأكويني ومعارضته في كل نقطة، ولكنه بوجه عام لم يدرك مقاصده.

96- الله:

(أ) يعتقد دونس سكوت أن المفكر المسيحي يجب أن يصدر عن الإيمان، وأن يجعل من الوحي مركز مذهبه. فهو يقلب نظرية القديس توما في المعرفة رأسًا على عقب. يقول: يعلمنا الوحي أن غايتنا القصوى معاينة الله في ذاته، لا في معنى من المعاني التي نكونها ابتداءً من الحس. والله داخل في مطلق الوجود. فيجب القول مع ابن سينا، خلافًا لأرسطو ولتوما الأكويني، أن الموضوع الخاص لعقلنا، المعادل له، مطلق الوجود، محسوسًا كان أو معقولًا. وابن سينا كان مسلمًا مؤمنًا بخلود النفس، وإيمانه هو الذي حداه إلى رأيه هذا. أما أرسطو فقد وصف الحال الراهنة التي عليها العقل، كما ندركها برجوعنا على أنفسنا، فقال إن الموضوع الخاص لعقلنا، المعادل له، الماهية المجردة من المحسوس؛ ولكن هذه الحال أحط حال، هي حال السقطة بخطيئة آدم التي ينبئنا بها الوحي، أما قبل السقطة وفي الخلود، فطبيعة العقل الإنساني أنه يدرك مطلق

الوجود، وإن كنا لا نهتدي إلى ذلك بالعقل الطبيعي. ومعنى الوجود هذا حاصل فينا بمثابة علامة طبعها الخالق في خليقته (وهذا كل ما ترجع إليه نظرية الإشراق عند دونس سكوت). فإذا اعتبرنا الحال الراهنة النظام الطبيعي، وقعنا في خطأ أساسي فلزمنا ما لزم أرسطو من أن اشتهاء العقل معاينة الله في الحياة الأخرى لا يلائم الإنسان. (ولكن هذا لا يلزم عند القديس توما، فإنه يرى أن معاينة الله ممكنة للإنسان من جهة كونه عاقلًا مدركًا مطلق الوجود، وأنها لا تحصل لمخلوق بقوة طبيعته، حتى ولو كان ملاكًا موضوع عقله مطلق الوجود، بل بمدد فوق الطبيعة، وهذه نقطة غفل عنها دونس سكوت (انظر 83، هـ؛ 85، ب).

(ب) ليس الله موضوع حدس في هذه الحياة، ولكننا نثبت وجوده بالبرهان الإني(95) الذي يذهب من حدوث الموجودات المحيطة بنا إلى محدث هو موجود ضروري (كما يثبت توما الأكويني). بيد أن البرهان الإني، على ما له من قيمة ضرورية، يعد نسبيًّا؛ لأنه يبلغ إلى العلة بالمعلول، والمعلول ظاهرة محسوسة حادثة على كل حال، ولا يؤدي إلا إلى معرفة بالله دنيئة تظهرنا على أدنى كمالات الله، من حيث إنه لا يعرفنا به إلا بما هو علة لخاصية طبيعية في الماديات، ولا يُنتج بالذات أن الله لا متناه؛ لأن الأول في جنس معيّن يمكن أن يكون متناهيًا. (وهذا غير صحيح؛ لأن العلة الأولى موجود لا متناه بالضرورة (انظر 80، حـ؛ 81، ب، حـ).

(جـ) أما البرهان اللمي(96) فيذهب من فكرة عن العلة جلية، هي حدس لها أو فكرة معادلة للحدس، ويستخرج منها النتيجة بالقياس، فيرينا ضرورة النتيجة في ذات العلة، شأن البرهان الرياضي الذي هو مثال البرهان اليقيني. وإن برهانًا من هذا القبيل لا يبدأ من ظاهرة حادثة، بل من فكرة مطلق الإمكان، وهذه الفكرة تؤدي بنا إلى علة أولى ممكنة، والعلة الأولى الممكنة موجودة ضرورة؛ لأن الموجود بذاته الممكن الذي لا يوجد إلا في الذهن، يكون ممكنًا ومستحيلًا في آن واحد، ومن ثمة متناقضًا، ولكن فكرة العلة الأولى بريئة من التناقض وهي موضوع حق للعقل، بل هي مثال المعقولية، ولم يكن هذا الموجود ليكون معقولًا تمام المعقولية لو لم يكن أولًا موجودًا عينيًّا وموضوعًا للتعقل. وبذلك نصل مباشرة إلى أن الله لا متناه؛ لأن الأول من حيث الوجود هو بالضرورة الموجود الكامل الذي لا يحتمل أي حد. إذن يستطيع الميتافيزيقي، وموضوعه الوجود من حيث هو كذلك، البرهنة على وجود الله دون الالتجاء إلى برهان المحرك الأول، ولكن الفيزيقي لا يستطيع البرهنة على أن المحرك الذي يصل إليه هو الموجود الأول إلا بالالتجاء إلى الميتافيزيقا. فهذا العلم يقربنا من اللاهوت الذي موضوعه الإله اللامتناهي، الإله الذي يؤمن به المسيحي. (هذه هي الطريقة التي ابتكرها دونس سكوت ظانًّا أنها تقوم مقام الحدس؛ وما برهانه في الواقع إلا برهان الممكن والواجب الذي صادفناه عند القديس توما، ولكن بعد الاستعاضة عن الممكن، أي الموجود العيني البادية فيه دلائل الإمكان، بمطلق الإمكان، فيقع في نفس غلط أنْسلْم، وقد أراد أن يدعم دليله، إذ ينتقل من التصور إلى الوجود، فإن المسألة تصبح: هل الله الممكن موجود؟ وهل هو موضوع حدس عقلي؟ وهذه محاولة أولى لتبيان «إمكان فكرة الله»

ستتبعها محاولة من جانب ديكارت، وأخرى من جانب ليبنتز، ولكن دون جدوى، لامتناع الانتقال من مجرد الإمكان إلى الوجود بالفعل).

(د) أما الصفات الإلهية فطائفتان: طائفة عرفها الفلاسفة القدامى بالبرهان الإني مثل إن الله العلة الفاعلية الأولى، والغاية القصوى، والكمال الأعلى، وطائفة لم يعرفوها وإنما أضافتها المسيحية، مثل إن الله كلي القدرة، موجود في كل مكان، عادل، رحيم، معني بالمخلوقات: هذه الصفات موضوع اعتقاد فقط، لا يبلغ العقل إلى أدلة قاطعة عليها بل إلى حجج محتملة. (ولكن القديس توما استنتجها استنتاجًا صحيحًا من كون الله الوجود القائم بذاته، وكونه خالق الكل، وسيتكرر في تاريخ الفلسفة تمييز دونس سكوت بين «إله الفلاسفة» و«إله الدين» كأنهما متنافيان). وأما كيفية وجود الصفات في الله. فموضع آخر للخلاف. يرفض دونس سكوت قول القديس توما إن الصفات متمايزة تمايزًا ذهنيًّا، ويزعم أن هذا القول لا يخولنا الحق في إضافة صفات لله إضافة صريحة، فيسقط اللاهوت، مع أن القديس توما يبين أن للتمايز الذهني أساسًا في كمال الذات الإلهية، وأن أحكامنا في حق الله صادقة باعتبار هذا الكمال. على أن دونس سكوت يعترف من جهة أخرى بأننا لا نستطيع أن نجعل بين الصفات تمايزًا عينيًّا فندخل الكثرة على الذات الإلهية. فيبتدع تمييزًا يحسبه وسطًا، هو «التمييز الفعلي الصوري من جهة الشيء». actualis-formalis a parte rei ولكن التمييز الفعلي من جهة الشيء هو في الواقع تمييز عيني، فكيف يكون صوريًّا في نفس الوقت؟ هذا مثال على ما ستتهم به الفلسفة المدرسية من وضع الألفاظ موضع المعاني. إن دونس سكوت أفلاطوني يحكم على الموجود تبعًا لطريقة تعقلنا، لا تبعًا لحال الموجود المعقول، فيضع فيه تمييزًا مقابلًا لما نعقل من تمييز، كما فعل أفلاطون حين وضع للماديات مُثُلًا مفارقة لكوننا نعقل ماهياتها مجردة عن المادة. وهو أوغسطيني ينظر إلى العقائد قبل كل شيء، فيرى أن تمييزه المذكور يسمح له بتفهم سر الثالوث الأقدس إلى حد ما، أي بتفهم تمايز الأقانيم في وحدة الذات الإلهية، وكان جديرًا به أن يفطن إلى أن السر سر، فلا يقاس عليه، بل تستبقى له سريته.

(هـ) ولكونه أفلاطونيًّا فهو يذهب إلى أن معنى الوجود حاصل على وحدة ذاتية، كمثال الوجود عند أفلاطون، وأنه يطلق بالتواطؤ على جميع الموجودات، الأجناس والأنواع، الجواهر والأعراض، الخالق والمخلوقات، فيدخل الله كما هو في ذاته في موضوع ما بعد الطبيعة، وقد وضع الوجود بما هو كذلك موضوعًا خاصًّا لعقلنا، في حين أن القديس توما يصل إلى الله كعلة للوجود الحادث، ويتحدث عنه بالمماثلة؛ لأنه يرى معنى الوجود مماثلًا يتنوع بتنوع الماهيات. على أن دونس سكوت، وإن جعل الوجود متواطئًا، لا يجعله جنسًا بمعنى الكلمة؛ لأنه يدرك أن الوجود لا يمكن أن يتنوع بفصول خارجة عن الوجود، كما يتنوع الجنس بفصول خارجة عنه، فيبقى مترددًا بين التواطؤ و الاشتراك، ولا يرى أن الوسط الحق بينهما المماثلة (81، د). حتى إذا ما أراد أن يميز الله من المخلوقات، لم يجد سوى أن يقول إن الله لا متناه وإن المخلوقات متناهية، ويجعل من اللانهاية الصفة الجوهرية من بين الصفات الإلهية: ولكن تواطؤ معنى الوجود يقضي

في الحقيقة على تنزيه الله، ويجعل التمايز بين الله والمخلوقات تمايزًا بالدرجة فقط، لا بالطبيعة والماهية، فيجعل الله الأول بين نظراء؛ لأنه يجعل الصفات أيضًا متواطئة، وكل الفرق أنها لا متناهية في الله، متناهية في المخلوقات، فينتهي، من الوجهة المسيحية، الفرق بين الطبيعة وما فوق الطبيعة، ولم ينتبه دونس سكوت إلى هذه النتيجة.

(و) وهو يقدم الإرادة على العقل، مثل جميع الأوغسطينيين، مع تردد وتناقض: فبينا يقول إن الله يخلق أو يكوّن معاني الممكنات، بمعنى أن الله يتمثل الممكنات إذ يتمثل مختلف الأنحاء الممكنة للمشاركة في ذاته، فيلزم أن تكوينها فعل العقل لا فعل الإرادة، وأن الله لا يريد المتناقضات أو المستحيلات؛ إذ به يقول إن القانون الخلقي ما هو قانون إلا بموجب الأمر الإلهي، وأنه لو كان الله أراد أن يفرض قواعد خلقية غير القواعد الموضوعة، لكانت تكون عادلة -وقد فاته أن بين القواعد الخلقية من جهة، وبين الإنسان والأشياء المحيطة به من جهة أخرى، علاقات ضرورية، بحيث لا يراد غيرها إلا ويراد ما يخالف طبيعة الإنسان وطبائع الأشياء، وليس هذا مما يتصور صدوره عن الحكمة الإلهية. فضلًا عن أن التشكك في هاته العلاقات الضرورية تشكك في العقل نفسه الذي يدركها ضرورية، ونفي لفكرة القانون الطبيعي كما بينها توما الأكويني. وسيكون لهذه الإرادية المسرفة تاريخ في العصر الحديث(97)، من أهم الأسماء فيه اسم ديكارت.

97- العالم:

(أ) العالم حادث، ولا يمكن افتراض القدم: لأنه خلق موجود ما يقوم في إيجاده بعد عدم: هكذا يضع دونس سكوت ما جاء به الوحي من حدوث العالم موضع القضية الضرورية، كأن فهمه للخلق يجعل من اللاوجود شيئًا معينًا ويعطيه وجودًا سابقًا، في حين أن الخلق عند القديس توما يقوم في تعلق الخليقة بعلتها، بغض النظر عن الزمان.

(ب) المخلوق مركب. أجل ليس في كتب دونس سكوت المقطوع بصحة نسبتها إليه ما يؤخذ منه أن الملائكة والنفوس الإنسانية مركبة من هيولي وصورة؛ ولكن هذه النظرية الفرنسيسكانية واردة في الكتب المعتبرة منحولة. أما الجواهر الطبيعية فمركبة من هيولي، وصورة جسمية متحدة بالهيولى دائمًا، وصورة نوعية هي بسيطة في الجماد والنبات، نامية حاسة في الحيوان، نامية حاسة ناطقة في الإنسان؛ لأن النوع هو المتحقق في الواقع، والتجربة الباطنة تدلنا على وحدة الحياة فينا. والصورة النوعية موجودة في الأفراد بما هي صورة نوعية، لذا كانت بحاجة إلى ما يقبضها ويرد الشيء واحدًا مع تعدد صوره، فيجعل منه «هذا» الشيء haec res: تلك وظيفة صورة أخيرة هي مبدأ التشخص، يسميها «الهذية» hacceitas ويعرّفها بأنها «ما تتعين به الطبيعة فتصير جزئية». وما دامت الهذية صورة فهي معقولة لنا، أي أن العقل يدرك الجزئي إدراكًا مباشرًا، لا بانعكاس على الصورة الخيالية كما يقول أرسطو وتوما الأكويني؛ فإن هذا الانعكاس عارض له، هو نتيجة الخطيئة الأصلية: وبذا يستبعد دونس سكوت قول أرسطو إن الجزئي لا يعلم من حيث هو كذلك، ويعتقد أن هذا القول يعود بنا إلى الثنائية القديمة، ثنائية الله والمادة، ويخرج الهيولى من علم الله وقدرته، على ما يذهب إليه ابن سينا وابن رشد. ولكن القديس

توما بيّن أننا لا نعلم الهيولى لأنها بالقوة، وأننا لا نعلم الجزئي لأن عقلنا مجرِّد؛ أما الله فيعلم الهيولى والجزئيات لأنه خالقها. ودونس سكوت أفلاطوني يشخص في الخارج كل ما يدرك على نحو من الأنحاء، ويجعل الصور في الموجود الواحد متمايزة «تمايزًا فعليًّا صوريًّا من جهة الشيء» فيقع في الوجودية المسرفة؛ حتى الهيولى يعتبرها شيئًا موجودًا بالفعل في ذاته، يقابلها معنى في العقل، ويمكن إطلاقًا أن توجد على حيالها دون صورة، ويقول: «لست أدرك موجودًا ما خارج علته إلا وله وجود خاص». ولكنه لا يفسر لنا كيف يمكن أن يكون فعل ما (أي صورة ما) فعلًا لشيء هو من قبل بالفعل بصورة أخرى، وماذا يصير بوحدة لموجود، إذ أن الهذية تزيد في عدد الصور فتعقد المسألة بدل أن تحلها.

(جـ) والنفس الإنسانية جوهر له قوى متمايزة لتمايز موضوعاتها (خلافًا لما يقول الأوغسطينيون). على أن هذا التمايز ليس عينيًّا (خلافًا لما يقول توما الأكويني) ولكنه «تمايز فعلي صوري من جهة الشيء». والنفس تدرك ذاتها إدراكًا مباشرًا حالما تنتبه بمعرفتها المحسوس، فإنها روح عاقل ومعقول معًا؛ ولا حاجة في هذا الإدراك لما يقتضيه توما الأكويني من توسط الصور المعقولة. أما خلود النفس فمسألة لا تحتمل البرهان لا بلمَ ولا بإن: لا بلمَ لأنه يمتنع البرهان على أن النفس الناطقة جوهر قائم بذاته قادر أن يوجد من دون الجسم، ولم يقم أرسطو مثل هذا البرهان. (ولكن القديس توما أقامه وفقًا لمبادئ أرسطو: 84، أ). وعلى افتراض أن البرهان قد قام على روحانية النفس، فليس يستتبع الخلود بالضرورة، وإلا للزم أن ننكر على قدرة الله اللامتناهية أن تعيدها إلى العدم هي أو أي مخلوق روحي كان. (ولكن هل يليق بحكمة الله أن يُعدِم موجودًا بسيطًا باقيًا بالطبع؟) وأما برهان إن فيؤخذ من وجوب الثواب والعقاب، ومن نزوعنا الطبيعي إلى الخلود: ولكن الأمر الأول يستلزم البرهان على وجود ديان، وهذا ما لا يثبته لنا غير الإيمان. والأمر الثاني مصادرة على المطلوب، إذ لا يمكن الشعور بنزوع طبيعي إلى شيء لا ندري إن كان ممكنًا أو غير ممكن. فلنا أن نعتبر هذه الحجج التي تقام تأييدًا للخلود محتملة أو راجحة، ولا سبيل لنا إلى ما يحيلها حججًا ضرورية، فإن الإيمان وحده يعطينا اليقين بالخلود. وبالإيمان تكتسب هذه الحجج قيمة كبيرة. وهكذا يماري دونس سكوت في براهين واضحة، ويأخذ من العقل ليعطي الإيمان، غير ناظر إلى أن العقل أساس الإيمان، وأنه بموقفه هذا يفوّت على غير المؤمن معتقدات يمكن الوصول إليها بالعقل).

(د) والإرادة أعلى من العقل في الإنسان، وبيان ذلك من وجهين: أما أولًا فلأن غايتنا القصوى محبة الله، والمحبة في الإرادة، ومحبة الله أكمل من معرفته. وأما ثانيًا فلأن الإرادة قوة فاعلة بذاتها لا تفتقر في اختيارها إلى أن تتعين بصورة معقولة، وأن صورة معقولة ما لا تؤثر فيها تأثيرًا ضروريًّا، حتى الخير الكلي، أو الله الخير الأعظم، فإنها تستطيع التوقف بإزاء كل خير والامتناع عليه بتحويل انتباه العقل إلى جهة أخرى؛ الإرادة تأمر العقل وتوجهه، فاختيارها لشيء أو لفعل تابع لاختيارها توجيه العقل إليه، بحيث إنها إنما تريد لأنها تريد. (ولكن دونس سكوت ينسى أن

الإرادة، لكي تأمر العقل، يجب أن تتعين من جهة العقل؛ لأنها قوة اشتهاء ليس غير، والمشتهي خير معلوم، فلكي تريده يجب أن تنتظر حكم العقل).

(هـ) وبالجملة هو يفسد المعاني التي جهد القديس توما نفسه لتوضحيها، ويضيق نطاق العقل ظانًّا أنه يتمثل في شرح ابن رشد لكتب أرسطو، فلا ينفذ إلى روح هذه الكتب، وينتهي إلى توسيع نطاق اللاهوت بأن يقصي إليه مسائل ظن أن العقل لا يبرهن عليها، ويجعل من اللاهوت علمًا عمليًّا غرضه تدبير أفعالنا أكثر منه تعريفنا حقائق معينة، فيحيد به عن موقف توما الأكويني، وتتباعد الشقة بين الوحي والعقل، ويفتح الطريق إلى القول بتعارضهما، فيضيع العقل والوحي جميعًا.

الفصل الثالث

وليم أوف أوكام

(1295- 1349)

98- حياته ومصنفاته:

(أ) هو من الفرنسيسكان أيضًا، ولكنه تحرر من فلسفتهم، بل من كل فلسفة مدرسية، وكان باعث حركة قوية متصلة في نقد الفلسفة، والفصل بينها وبين الدين، ومهاجمة العلم القديم، والفصل بين السلطتين الدينية والمدنية: فهو يعتبر بحق مؤسس الفكر الحديث. تلقى العلم بأكسفورد من 1312 إلى 1318؛ ويقال إنه علّم بها شارحًا «الأحكام» م 1318 إلى 1320، ثم بباريس إلى 1324. وفي هذه السنة استُدعي إلى مقر البابا بمدينة أڤينيون (بفرنسا) للتحقيق معه في قضايا منافية للدين عزيت إليه. فطال التحقيق أربع سنين، وكانت أقواله فيه ملتوية مبهمة. وكان الخلاف ناشبًا بين البابا والإمبراطور لويس دي بافيير على مدى حقوق السلطة المدنية، ففر هاربًا ولحق بالإمبراطور بمدينة بيزا، ثم صحبه إلى مونيخ، وأخذ يدون الرسائل السياسية منكرًا على البابا تدخله في الشئون المدنية. وتوفي الإمبراطور، فحاول هو أن يصطلح مع رهبنته والكنيسة.

(ب) له «شرح على الأحكام» يحوي مذهبه الفلسفي، وكتاب منطقي اسمه «الشرح الذهبي»، وشرح على السماع الطبيعي، وكتاب «مائة قضية لاهوتية»، هو عرض وجيز واضح دوّنه بمونيخ، وكتاب «المجموعة المنطقية».

99- الاسمية أو المعنوية:

(أ) نظريته في المعرفة أصل شكه في الفلسفة والعلم، وهي هامة جدًّا لأنها تظهر على الأصول البعيدة التي استمد منها چون لوك(98) ومن جاء بعده من الحسيين. المعرفة عنده إحساس وتعقل. الإحساس حدسي، والتعقل حدسي وتجريدي. المعرفة الحسية واقعة على ما في الخارج من موجودات أو أحداث جزئية، فهي مطابقة للواقع. والمعرفة العقلية الحدسية واقعة من الجهة الواحدة على ظواهرنا الباطنة، فهي أيضًا مطابقة للواقع، ومن الجهة الأخرى على الجزئيات الخارجية من حيث وجودها وعدمه، كما يقول دونس سكوت، وإلا لما استطاع العقل أن يؤلف القضايا التي حدودها محسوسات، مثل قولنا: سقراط أبيض. والمعرفة العقلية التجريدية واقعة على معان مجردة وعلى علاقات بين معان. المعنى إدراك ناقص غامض يمثل وجهة عامة من الجزئي لا تفيد في تعرفه ولا في تمييزه من غيره: مثال ذلك معنى الإنسان، فإنه ينشأ في عقلي حين يقع بصري على سقراط فلا أتبينه؛ وهكذا الحال حين يكون الإدراك أغمض فأغمض،مثل قولي حيوان وحي وجسم. أما إذا رأيت سقراط بوضوح فإني أسميه باسمه، وهذا الاسم لا يدل على معنى كاسم إنسان، بل يدل على جزئي. فالألفاظ الدالة على معان تدل على أشياء معلومة بغموض، والألفاظ الدالة على جزئيات تدل على نفس الأشياء معلومة بوضوح. ولا حاجة إذن لافتراض عقل فعال.

(ب) فالمعنى قائم في عقل العارف ولا مقابل له في الخارج من حيث هو كذلك. وعلى أي نحو تصورناه متحققًا في الخارج انتهينا إلى نتيجة باطلة: فإن كان واحدًا كما يتصوره العقل، لم نفهم كيف يتكثر بتكثر الأفراد؛ وإن كان متكثرًا، لم نفهم كيف يكون واحدًا في العقل. (وهذا يذكر بحجج أرسطو ضد المثل الأفلاطونية). فإذا كان المعنى في العقل فقط، لم يبق هناك محل لمسألة مبدأ التشخص، إذ أنها تعني أن الكلي أو الماهية أو الطبيعة يوجد قبل الجزئي، وليس يوجد في الواقع سوى الجزئي. (وهذه حجة غير ملزمة، إذ يكفي القول إن الماهية توجد في الجزئي أي معه). وإذا كان المعنى في العقل فقط، لم يعد هناك ما يضمن حقيقة خارجية للعلاقات التي يقررها العقل بين المعاني ويراها ضرورية. إن المعنى يقوم في العقل مقام كثرة الأفراد؛ وهو ليس كليًّا بذاته، بل بحمله عليها، اي باعتباره «إشارة» إليها signum. وبعبارة أدق إن اللفظ أو الاسم الذي يُدل به على المعنى هو الذي يطلق على الأفراد؛ والاسم موضوع العلم، باعتباره رمزًا أو إشارة إلى الجزئيات، لا المعنى نفسه الذي هو متصور فقط: وهذا أصل تسمية مذهب أوكام بالاسمية. على أن بينه وبين اسمية القرن الحادي عشر فرقًا كبيرًا، فإن أوكام لا يقول مثل روسلان إن المعنى «صوت في الهواء» بل يعترف له بمفهوم في العقل؛ وهذا يضع فرقًا آخر بينه وبين المذهب الحسي الحديث الذي يرد المعنى إلى صورة خيالية. فمذهبه وسط بين المذهبين، وهو أحرى أن يدعى بالمعنوية conceptualisme، وإن كان يمت إلى الاسمية بسبب.

(جـ) وقد لقب أوكام منذ عصره بمبتدع الاسمية، وبملك الاسميين وحامل لوائهم. والحق أن قد سبقه إلى هذه الأقوال تمامًا اثنان من الأساتذة الفرنسيين، أحدهما دوران دي سان پورسان في «شرح على الأحكام» يرجع إلى 1310-1312، والآخر پيير أوريول أو دوريول في «شرح على الأحكام» أيضًا معاصر للأول، حتى لقد اتهم أوكام بالأخذ عنه (وهو من رهبنته) فأنكر ذلك بشدة، وقال إنه قرأه قراءة عجلى بعد أن كان أنجز مقالته الأولى في الأحكام. ومهما يكن من هذه النقطة التاريخية، يبقى أن أوكام هو الذي طبق المذهب الاسمي على مسائل الفلسفة واستخرج نتائجه، على ما سنرى الآن.

100- نقد الفلسفة:

(أ) ولن نرى إلا التشكك في العقل بمعانيه وعلاقاته. فإن أوكام يقول عن الجوهر إنه لا يُعلم إلا بتعريفات عامة مثل قولنا: إنه ما يتقوّم بذاته، وما ليس في غيره، وما هو محل الأعراض؛ وهذه التعريفات تدعنا في جهل تام بما هو الجوهر في ذاته. إن التجربة لا تقع إلا على الأعراض أو الكيفيات، ونحن لا نعرف عن النار مثلًا إلا الحرارة. فإن قيل إن الكيفيات معلولات الجوهر، وإن معرفتها تؤدي إلى معرفته، أجاب إن معرفة شيء ما لا يمكن أن تؤخذ إلا من الشيء نفسه لا من شيء آخر، بناء على ما ذكرناه من أنه ليس هناك ما يضمن موضوعية العلاقات التي يضعها العقل بين المعاني. وما دام الأمر كذلك، فلا برهان إلا البرهان اللمي القائم في مطابقة الشيء لنفسه، أو في استخراج المعلول من العلة. والأعراض، من جهتها، ليست متمايزة في الجزئي، ولكنها معان أي وجهات له، فلا نقل إنها متمايزة من الجوهر، ولا نفصل الكم أو الامتداد مثلًا عن

الجوهر كأنه شيء مغاير له، ولا القوى النفسية عن النفس، ولا المكان الذي يبدو فيه الشيء، ولا الزمان الذي يقيس أفعاله، ولا علاقاته مع غيره: كل أولئك أنحاء مختلفة لتصورنا الشيء، ليس غير وكذلك تبطل تلك الصور التي قال بها دونس سكوت، ويبطل التمييز بين الماهية والوجود، فهما يدلان على شيء واحد ويرجعان إلى تمييز المعاني.

(ب) وليس يوجد بين معنى العلة ومعنى المعلول من علاقة سوى العلاقة التي تقررها التجربة، فالعلة هي الشيء الذي إذا وَضع وُضع المعلول، وإذا رُفع ارتفع المعلول. وفيما عدا تقرير التجربة لا سبيل إلى معرفة العلية أي القوة الفعلية التي تحدث المعلول، فنحن نعرف بالتجربة أن للنار قوة التسخين، ولا نعلم شيئًا في النار يقتضي التسخين. فليس إذن من حجة تبرهن على ضرورة علة لا تدل عليها التجربة، إذ أن معلولًا واحدًا بعينه قد يكون صادرًا عن علة أو عن أخرى، مثل بعض الظواهر العجيبة التي تضاف إلى القدرة الإلهية، قد يكون في استطاعة الأجرام السماوية أن تحدثها ونحن لا ندري. أما العلة الغائية، فليست علة بمعنى الكلمة، سواء اعتبرناها في الفاعل الإرادي أو في الفاعل غير الإرادي: فمن الجهة الأولى «يقولون إنها تحرك الفاعل، وهذا يعني فقط أن الفاعل يحب الغاية، فالتحريك هنا مجازي لا حقيقي». ومن الجهة الثانية نرى الموجودات الطبيعية تفعل باطراد، فلا يمكن القول بأن فيها فعل علة غائية. (وقد كان الاطراد دليل أرسطو على الغائية، فإذا به ينقلب هنا دليلًا على عدمها).

(جـ) فإذا ما تناولنا مسألة وجود الله، رأينا أوكام يعتبرها موضوع إيمان(99)، ويعمل على إبطال البرهان عليها تبعًا لمبدئه التجريبي القائل إن الوجود يدرَك بالحدس لا بالاستدلال، ولسنا ندرك الله بالحدس في الحياة الراهنة. فهو ينقد برهان المحرك الأول في مقدمتيه: يقول إن أصحاب هذا البرهان يعتمدون على امتناع تحريك الشيء لنفسه، ولكن الملاك يحرك نفسه،وكذلك النفس الإنسانية، والجسم الثقيل في سقوطه إلى الأرض؛ ويعتمدون على امتناع التسلسل إلى غير نهاية في سلسلة العلل المحركة، ولكن هناك من الحالات ما يضطرنا لعدم التسليم به، فإنك إذا ضربت طرف عصا انتشرت الضربة شيئًا فشيئًا حتى الطرف الآخر، فيلزم القول بعلل محركة لا نهاية لها من حيث إن في المقدار عددًا لا متناهيًا من الأجزاء. فأوكام لا يلتفت إلى تفسير المقدمة الأولى عند أرسطو، ويقع في غلط زينون الإيلي في المثال الذي يضربه ضد المقدمة الثانية. ولكنه يستدرك فيقول: غير أن تناهي العلل أكثر احتمالًا من لا تناهيها، بمعنى أن تفسير الظواهر بالفرض الأول خير من تفسيرها بالفرض الثاني، ولو أن التفسيرين ممكنان!

(د) والصفات الإلهية إضافات محتملة فقط من الوجهة العقلية. فالوحدانية مثلًا يقابلها أن كثيرين اعتقدوا بآلهة عدة، وأن ليس هناك ما يمنع من تفسير العالم بعدة علل أولى تشترك في تدبيره، بل ليس ما يمنع من تفسيره بعلاقات متبادلة بين جزئياته تابعة لما بينها من مسافات. ولنا أن نتساءل: لمَ لا يكون هناك عوالم أخرى لكل عالم محركه الأول أي إلهه؟ إن الظواهر تفسر بوحدانية الله وبتعدد الآلهة على حد سواء، ولكن الأفضل أن نقول بالوحدانية. وإذا نظرنا في اللانهائية رأينا اللاهوتيين يقولون إنها ثابتة لله من تعريفه،من حيث إن اسم الله يعني الموجود الذي

لا يُتصور أعظم منه: ولكن معاني الأسماء وضعية اصطلاحية، فليس هناك ما يلزمنا بإعطاء هذا الاسم مثل هذا المعنى. ثم إن المعلولات متناهية، فليست تقتضي سوى علة متناهية. وميل الإرادة نحو الخير اللامتناهي، كما يقولون، معناه الميل نحو خير يتزايد إلى غير نهاية ويبقى في كل وقت متناهيًا. وأزلية الحركة، على افتراضها، يكفي لتفسيرها ملاك يحرك السماء الأولى أبدًا. وهكذا في سائر الصفات، لا نجد سبيلًا إلى البرهنة عليها؛ فحتى بعد إقامة البرهان على وجود علة فاعلية أولى، تبقى البرهنة على أن هذه العلة الأولى هي أيضًا الموجود الأعلى الكامل من كل وجه، وأنها كلية القدرة، وأنها تعلم ما عداها من الموجودات وتريدها، وأنها العلة المباشرة لأفعال الموجودات. هذه القضايا مؤكدة من جهة الإيمان، ولا يعارضها العقل، لكنه لا يبرهن عليها، وإنما يؤيدها بأدلة احتمالية، يتمسك بها لأن من اللائق أن نضيف لله كل ما نستطيع تصوره من كمال. (وكأن أوكام لم يقرأ أرسطو والقديس توما).

(هـ) وإذا نظرنا في النفس الإنسانية لم نجد دليلًا عقليًّا يثبتها: إن المعرفة المؤكدة هي الحدسية، والحدس الباطن يدرك الظواهر النفسية ولا يجاوزها، والاستدلال بالظواهر على الجوهر غير جائز كما أسلفنا. بل إننا إذا اقتصرنا على العقل دون الوحي، لم نستطع البرهنة على أن نفسًا روحية يمكن أن تكون صورة لجسم، ولقلنا إن النفس صورة ممتدة فاسدة. فبالوحي فقط نعلم أن لنا نفسًا روحية خالدة.

(و) وأخيرًا إذا فحصنا عن القواعد الخلقية لم نجدها ضرورية؛ فإنها هي أيضًا عبارة عن تأليفات معان، كمعاني الماهية والقانون والعلة و الغاية. فليس هناك خير وشر بالذات، ولكن ما يسمى كذلك قائم على إرادة إلهية أعلنت إلينا بالوحي، وكان الله يستطيع أن يقرر قواعد خلقية معارضة للقواعد التي فرضها علينا، فكانت تكون حسنة لمحض أنه أرادها، حتى لكان يستطيع أن يجعل من الكراهية له فعلًا نثاب عليه. (وهذه نتيجة منطقية للمذهب، فمادام أوكام أنكر على المعنى أن يمثل ماهية ثابتة، فقد لزم أن ليس هناك من شيء إلا كان يمكن أن يكون على خلاف ما هو، وليس هناك من رابطة ضرورية بين مبدأ ونتيجة، أو بين علة ومعلول.

(ز) فانظر كيف انهارت الفلسفة كلها بعد أن جُرّد المعنى من قيمته الموضوعية ومُحيت الماهيات الثابتة، وكيف تورط أوكام في أغلاط ومغالطات من السهل كشفها بالرجوع إلى أرسطو والقديس توما. ولما كنا ما نزال في عصر إيمان، وكان فيلسوفنا مؤمنًا مخلصًا، فقد قنع بما يعطينا الوحي من يقين في المسائل الميتافيزيقية، فضيق دائرة الفلسفة أكثر مما فعل دونس سكوت، وفصل بينها وبين اللاهوت فصلًا تامًّا؛ إذ نزع عنه صفة العلم وأسقط منه مناهج التدليل، بل صنع مثل ذلك بالإضافة إلى الفلسفة نفسها، إذ لم يدع سبيلًا إلى إيجاد علاقة بين حدي أية قضية، سواء أكانت طبيعية أم موحاة.

101- نقد العلم:

(أ) وكان محتومًا أن يتناول أوكام بالنقد العلم الطبيعي الأرسطوطالي. ونقده في هذه الناحية جدير بالتنويه؛ لأنه يشق الطريق للعلم الحديث الذي كان قد برز بوضوح على أيدي أساتذة أكسفورد الذين تصوروا العلم عبارة عن صوغ التجربة في أسلوب رياضي،وهذه وجهة لا نجدها عند أرسطو، ولكننا نجد عنده محاولة لتفسير الطبيعة تفسيرًا فلسفيًّا محضًا، وإغفال الوجهة الآلية، مع أن أفلاطون كان ألح فيها في كتاب «تيماوس»، فكان هذا النقص مدعاة لتجريح طبيعياته، وتطرق سوء الظن بها إلى فلسفته دون تمييز بين المجالين، فتلاشت الثقة بفلسفته وعلمه على السواء في نفوس المحدثين.

(ب) يرفض أوكام فكرة القوة أي الوجود اللامُعيَّن؛ لأن مثل هذا الوجود لا يمكن اعتقاده أن يوجد، ولأن الحدس على كل حال لا يقع إلا على الموجود بالفعل. فيرفض فكرة الهيولى، ويستبدل بها فكرة المادة يتصورها موجودة بالفعل بالصورة الجسمية. وكان مقصد أرسطو من الهيولى أن يفسر التغير الجوهري؛ أما وقد استبعدت وحلت محلها مادة معينة، فقد رُدت جميع التغيرات إلى التغير العرضي، وحق المذهب الآلي الذي يفسر الأجسام وتغيراتها بأجزاء من المادة تجتمع وتفترق، وصارت الأجسام مركبات لا وحدة لها. فنرى هنا الصلة الوثيقة بين الاسمية والآلية.

(جـ) ولما كان قد زعزع اليقين بمبدأ «أن كل متحرك فهو متحرك بغيره» فقد انساق إلى نقد الرأي اللازم من هذا المبدأ في حركة الأجسام. كان أرسطو يفسر الحركة الطبيعية بصورة الجسم المتحرك، وهي ذاتية له تكفل حركته؛ أما الحركة القسرية فكانت تبدو معضلة، وهي الحركة التي تستمر بعد انفصال المتحرك عن المحرك وانتهاء انفعاله به، فيلوح كأن لا محرك له في مراحله التالية، فكان يفسرها بدفع الهواء المحيط للجسم المتحرك؛ وفسرها بعض شراحه بأن المحرك يولد في المتحرك قوة تحركه بعد ذلك. فعارض أوكام هذه التفسيرات، وقال إن أبسط وأوكد حل للمعضلة أن المتحرك إنما يتحرك لأنه يتحرك، ولا داعي لافتراض محرك متمايز من المتحرك. فكأنه فطن إلى قانون القصور الذاتي، وهذا القانون يعني أن لا حاجة لغير الحركة نفسها لتفسير استمرارها، ويستحيل تأييده بالتجربة أو بالنظر العقلي، ولكنه الموقف الوحيد بعد إنكار قيمة المعاني وعلاقاتها الضرورية.

(د) ويضع أوكام مادة واحدة للأجسام جميعًا علوية وسفلية، فينكر الأثير أو العنصر الخامس الذي كان عند أرسطو مادة الأجرام السماوية، ويقول إن هذه الأجرام إذا كانت مادتها غير فاسدة، فذلك أمر واقع فقط بالنسبة إلى العلل الطبيعية المعروفة.

(هـ) وهو ينكر نظرية الأمكنة الطبيعية وما رتبه عليها أرسطو من أن العالم واحد متناه، ويقول إنه إذا كان الجسم الثقيل يميل إلى السقوط، فليس ذلك لتحقيق كماله بإدراك مكانه الطبيعي، بل لأن الأرض تجذبه إليها؛ وليس هناك ما يمنع أن تكون العناصر الأخرى عرضة للجذب كل من جهة. فلا يمكن البرهنة من هذا السبيل على وحدانية العالم، وكثرة العوالم أمر ممكن طبعًا. كما أنه لا يمكن البرهنة على تناهي العالم في المكان، والله قادر أن يزيد في مقدار العالم ويجعله يجاوز كل حد، أو على تناهيه في الزمان، وأصحاب هذا الرأي يخالفون أرسطو الذي قال بقدم العالم،

ويأخذون عنه المبدأ الذي يعوّلون عليه وهو استحالة العدد اللامتناهي بالفعل: ولكن لا نهائية العالم في الزمان لا تعني عددًا معينًا بل تقدمًا مطردًا إلى ما لا نهاية.

(و) فأهمية المذهب الاسمي تقوم في أنه، إذ يعد المعاني المجردة غير موضوعية، يفتح الطريق للشك في المعقولات وعلاقاتها الضرورية، فتتبدد الميتافيزيقا؛ ويفتح الطريق للتصورية، فما دام المعنى مجرد إشارة تثير في الفكر موضوعًا مغايرًا له بالمرة هو الجزئي، أي ما دام الموضوع المباشر للعقل ليس الشيء نفسه بل ما يقوم مقام الشيء، فمن يدرينا؟ لعل صور الجزئيات هي أيضًا تقوم مقام الجزئيات أنفسها، فلا نعلم إن كانت الصور مطابقة للجزئيات، بل لا نعلم إن كانت الجزئيات موجودة. وسنرى هذه النتائج بارزة بشكل أصرح في الفصل التالي، كما سنرى فيه اطراد تقدم العلم نحو شكله الحديث.

الفصل الرابع

الاسميون الباريسيون

102- نقولا دوتركور:

(أ) قام للاسمية أنصار كثيرون في أكسفورد وكبمردچ وخصوصًا باريس، كانوا يعلمون حق العلم أنهم مبتدعون، فكانوا يسمون أنفسهم بالمحدثين moderni ويسمون مذهبهم بالطريقة الحديثة via moderna معارضة للطريقة القديمة antiqua التي كان يمثلها «الوجوديون» reales أتباع القديس توما ودونس سكوت جميعًا؛ وكان هؤلاء من جهتهم يتسمون بالقدماء antiqu وهم يعلمون أنهم يدافعون عن تراث ثمين.وفي كلية الفنون الباريسية نمت هذه الفلسفة الحديثة، فإن خمولًا طرأ على الحياة العلمية بأكسفورد وكمبردچ. أجل إن تلك الكلية أنكرت الاسمية بادئ الأمر، وحظرت تعليمها (1339 و1340) ولكنها ما لبثت أن أخذت بها وحملت لواءها قرنًا ونصفًا.

(ب) أول من نلقاه من أساتذتها الاسميين نقولا دوتركور (من أوتركور سير مارن Autrecourt-sur-Marne) اتهم في سنة 1340 بأضاليل مختلفة، وبعد ست سنين أدانه البابا في خمس وستين قضية مستخرجة من كتبه، يفهم منها أنه كان يذكر تلميحًا أنه ملهم من الله ومندوب لإحياء العلم (وسيتوهم ديكارت مثل ذلك بعد ثلاثة قرون). وكان الحكم يقضي بإحراق كتبه، وتجريده من لقب أستاذ في الفنون، وحرمانه حق التقدم للأستاذية في اللاهوت ولكنه كان لجأ إلى بلاط لويس دي باڤيير ملتقى المبتدعة حينذاك. إلا أنه عاد إلى باريس، وأنكر القضايا المأخوذة عليه أمام هيئة الجامعة.

(جـ) أخذ عن أوكام أن المعرفة اليقينية (الطبيعية) تستفاد من مصدرين اثنين لا ثالث لهما: التجربة التي تظهرنا على الواقع، والقياس اللمي المستند إلى مبدأ عدم التناقض والذي يثبت مطابقة الشيء لنفسه، أي يثبت للموضوع، مباشرة أو بقياس آخر، محمولًا هو نفس الموضوع أو جزء منه، وإلا لم يكن من البيّن بالذات أن المحمول يوافق الموضوع. وعلى ذلك ليس في وسع العقل أن ينتقل من معنى إلى آخر، أي إلى معنى مختلف عنه غير متطابق معه، وإلا خرج على مبدأ عدم التناقض، وهو المبدأ الوحيد البين بذاته،وكانت نتائجه محتملة فقط، والاحتمال مؤقت تابع لما يبدو لنا وقت النظر، وقد ينتقل من قضية إلى أخرى، والقضية المحتملة ليست صادقة بالضرورة، ومهما يبلغ الاحتمال فلن يبلغ أبدًا إلى يقين الإيمان، فجميع العلوم (أي كتب أرسطو) التي تدرس بالجامعات أقاويل محتملة.

(د) يلزم من هذه المقدمة أن مبدأ العلية لا يثبت أمام العقل؛ لأنه ينتقل من معنى هو المعلول إلى معنى آخر هو العلة، وليس يخولنا مبدأ عدم التناقض الحق في أن نستنتج استنتاجًا بينًا وجود شيء من وجود شيء آخر، ولا أن ننكر وجود ذلك الشيء. فكل دليل يذهب من معلول منظور إلى

علة غير منظورة هو دليل غير بيّن. لكن التجربة تقفنا على العلاقة بين المعلول وعلته حين تقفنا عليهما مجتمعين؛ ولا يدوم هذا اليقين بالعلية إلا مدة التجربة، ولا يبقى بعدها إلا مجرد الاحتمال بأن نفس المعلولات تحدث إذا توفرت نفس العلل. فأوتركور يسبق هيوم(100) إلى إنكار العلاقة التحليلية بين العلة والمعلول، ويفترق عنه في الاعتقاد بأن التجربة تعطينا هذه العلاقة. ويسبق كَنْط إلى أن العقل لا يحق له الربط بين ظاهرتين إلا متى اجتمعتا في التجربة، ويفترق عنه في توقيت الرابطة بمدة التجربة.

(هـ) ومتى استبعدنا الدليل العِلي لزم أن القول بالجوهر بناءً على ملاحظة الأغراض، ليس قولًا ضروريًّا؛ لأنه انتقال من شيء إلى آخر، فلم نستطع الانتقال من أفعالنا إلى قوى نفسية، ثم إلى نفس؛ ولا من إدراكاتنا الظاهرية إلى أشياء خارجية، فقد تكون الإدراكات مسببة عن تأثير الله فينا ونحن نعتقد أنها مسببة عن أشياء. وإذن «فالموجود حقًّا بالنسبة إلينا ظواهر خارجية وداخلية». وهذه هي التصورية التي نبهنا عليها في ختام الفصل السابق، وهي لازمة هنا من إنكار مبدأ العلية، إذ إن الإحساسات متى لم ترد إلى علل بقيت مجرد صور. واستبعاد الدليل العِلي يقطع علينا سبيل الانتقال من العالم إلى الله، حتى من باب الاحتمال؛ لأن شرط الاحتمال التجربة السابقة بالعلة والمعلول معًا. إن وجود الله حقيقة إيمانية ليس غير، لا يبرهن عليها بالعلة الفاعلية كما تقدم، ولا بالعلة الغائية؛ لاستحالة إثبات أن شيئًا غاية شيء آخر، ولا بما يدعي درجات الكمال من حيث إن كل شيء فهو ما هو وما يجب أن يكون عليه لتحقيق كمال الكل، فلا يقال إن الأشياء متفاوتة كمالًا، ونحن لا نرتب الأشياء من هذا القبيل إلا تبعًا للذوق الشخصي.

(و) ولا يمكن إقامة برهان لمي على الاستحالة والكون والفساد؛ لأن مثل هذا البرهان لا ينتقل من شيء إلى آخر مختلف عنه. والشيء الذي يقال إنه استحال قد يكون انقسم إلى أجزاء غاية في الصغر لا تدركها الحواس. فتسقط بذلك طبيعيات أرسطو، ولا يبقى إلا أن تتصور الأجسام مركبة من جواهر فردة، وأن نفسر ظواهرها بحركات الجواهر. وما دامت علية الموجودات المحسوسة غير ثابتة ثبوتًا لميًّا، فلا يبقى إلا أن نضيف كل علية إلى الله.

(ز) لا عجب إذن أن يقول أوتركور إنه «ليس في طبيعيات أرسطو ولا في ما بعد الطبيعة قضيتان يقينيتان، بل قد لا يوجد فيهما قضية واحدة يقينية» أي لمية. وما دامت لا تحتمل البرهان اللمي فهي ليست علومًا. فيجب الانصراف عن المسائل غير قابلة الحل والتوجه إلى التجربة. بالتجربة نكتسب عددًا قليلًا من المعارف، ولكنها معارف محققة، «ويمكن اكتسابها في وقت قصير لو وجه الناس عقولهم إلى الأشياء لا إلى تفهم أرسطو وابن رشد؛ ومن عجب أنهم ينفقون العمر كله في دراسة ذلك المنطق، مطرحين جانبًا المسائل الخلقية والعناية بالخير العام، حتى إذا ما قام محب للحق ونفخ في البوق كي يوقظهم من سباتهم، اغتاظوا وبادروا إلى السلاح ليحاربوه». وهذه هي اللهجة التي سيرددها رجال عصر النهضة، والتي سنصادفها عند ديكارت.

103- چان دي ميركور:

(ا) ومن بين الأساتذة الباريسيين الذين ساروا في هذا التيار طائفة غير قليلة نذكر أشهرهم: چان دي ميركور Mirecourt. ذهب إلى مثل ما ذهب إليه نقولا دوتركور، فأدانته الجامعة سنة 1347 بسبب أربعين قضية وردت في شرحه على «الأحكام»؛ منها أن المعرفة اليقينية هي الحكم التحليلي المعتمد على مبدأ عدم التناقض، والحدس المباشر لوجودنا. أما العالم الخارجي فليس لمعرفتنا به مثل هذا اليقين، إذ أن الله أو موجودًا آخر قد يوهمنا وجود أشياء بينما لا يوجد شيء. وإرادة الله محتومة على المخلوقات، والله هو الفاعل الأوحد، فلا حرية ولا خطيئة. وتفاعل الموجودات يمكن تفسيره بأفعال باطنة في كل موجود، أي بأن كل موجود يفعل كما لو كان منفعلًا. (وسيقول بمثل هذا ليبنتز).

104- چان بوريدان (؟-1360):

(أ) علّم بوريدان Buridan بجامعة باريس، ثم صار مديرًا عليها مرة أولى سنة 1327، ومرة ثانية سنة 1348؛ وكان لا يزال يعلم بها سنة 1358. مصنفاته قاصرة على الفلسفة والعلم، ولنا أن نعتبر إغفاله اللاهوت دليلًا على عقليته.

(ب) اشتغل بمسألة الحركة واستمرارها، فأخذ بفكرة قوة دافعة يحدثها المحرك في المتحرك، فتتدرج في الفعل حتى تتغلب عليها مقاومة الهواء والثقل، ولولاهما لاستمرت الحركة إلى غير نهاية. فإذا افترضنا أن الله حرك الأجرام السماوية عند خلقها، وأنه يحفظ لها حركتها كما يحفظ سائر الأشياء، وأن هذه الأجرام لا تلقى مقاومة داخلية أو خارجية، لم نر سببًا يحول دون استمرار الحركة، فنستغني عن تلك العقول المفارقة أو الملائكة التي يقال إنها محركة الأفلاك. يقول: «لست أزعم أن كل ذلك محقق، ولكني أسأل حضرات اللاهوتيين أن يفسروا لي كيف يمكن أن يحدث كل ذلك». ومن آرائه العلمية أن الأجسام في سقوطها تزداد سرعتها باطراد، وأن الأرض تدور، وأن هذا الدوران يفسر الظواهر تفسيرًا أبسط من القول بسكونها، وهذه فكرة كان العصر الوسيط يعرفها عن الفيثاغوريين.

(جـ) ويعزى إليه قوله، في معرض الكلام على الحرية، إن الإنسان وجد أمام داعيين متشابهين، استطاع أن يخرج من التردد بينهما، لا كالحمار الذي وجد أمام طعامه وشرابه على مسافة واحدة منه، فمات جوعًا وعطشًا لعدم استطاعته الاختيار. لقد عني بوريدان بمسألة الحرية في المسألة الأولى من الثالثة من كتابه «مسائل في المقالات العشر الأخلاقية لأرسطو» أي (الألنيقوماخية) ولكن قصة الحمار هذه لم ترد في ذلك الموضع، ولا في موضع آخر من كتبه؛ وقد تكون وردت في درسه الشفوية.

105- ألبير دي ساكس (؟-1390):

(أ) تلميذ بوريدان بالجامعة. علم بها سنة 1351، وصار مديرًا عليها سنة 1357. ولما أنشئت جامعة ڤينا كان أول مدير عليها سنة 1365. وضع نظرية في الثقل. وحاول أن يعين النسبة بين سرعة الحركة ومدتها ومسافتها. وقال هو أيضًا إن الأرض متحركة والسماء ساكنة.

106- نقولا أورسم (؟-1382):

(أ) تلقى العلم بجامعة باريس، ونال منها درجة الأستاذية في اللاهوت سنة 1362. كتب باللاتينية وبالفرنسية، فكان الأول في استعمال «اللغة العامية» في العلم والفلسفة من بين الفرنسيين. نقل إليها كتابي أرسطو في الأخلاق والسياسة. وألف في السياسة والاقتصاد كتبًا تضعه من هذه الناحية في المقام الأول بين أهل عصره، منها كتاب «في أصل النقود وطبيعتها وتطورها». على أن أهم مؤلفاته هي التي صنفها في العلم الطبيعي والفلك، منها شرح على كتاب أرسطو في السماء والعالم، دوَّنه أولًا باللاتينية ثم بالفرنسية. وقد فطن بوضوح إلى قانون سقوط الأجسام، وإلى الفكرة الأولى للهندسة التحليلية التي سيتم وضعها ديكارت. وعني بمسائل الحركة وعلاقتها بالسرعة والزمان والمكان، فاكتشف في هذا الميدان قوانين صحيحة ستصل إلى جليليو؛ وكان أول من دلل على حركة الأرض اليومية، وأدلته «تفوق كثيرًا ما كتبه كوبرنك في الموضوع وضوحًا ودقة» على حد قول پيير دوهيم Duhem مؤرخ هذه الحركة العلمية الباريسية في كتابه الكبير «نظام العالم»: Le système du monde.

107- ببير دابي (1350-1420):

(أ) شَرَح «الأحكام» بجامعة باريس سنة 1375؛ وصار مديرًا على الجامعة سنة 1389، وعين أسقفًا سنة 1395، وعين كردينالًا سنة 1411. هو اسمي صريح، يصطنع أقوال أوتركور وميركور، ويضع اليقين في الإيمان وحده. يعجب للحكم على أوتركور، ويعلن أنه صدر عن حسد، وأن القضايا المنكرة علمت بعد ذلك جهارًا بالمدارس -مما يدل على اتساع الحرية، وازدياد الجرأة، وانتشار الاسمية. وله مؤلفات في الفلك والآثار العلوية والجغرافيا متأثرة بروجر بيكون، ويلوح أنها أثرت في كريستوف كولومب وأمريكو ڤسبوتشي.

108- خاتمة الكتاب:

(أ) أولئك جميعًا تحرروا من المدرسية، ومن سلطان أرسطو، واشتغلوا بالعلم التجريبي، فأقاموا الميكانيكا، والفلك على أصول جديدة قبل عصر «النهضة» المعتبر عادة «يقظة بعد سبات طويل» و«ثورة على أرسطو والكنيسة» ونرجو أن يكون اتضح من هذا الكتاب، بالرغم من إغفاله أسامي كثيرة، أن السبات حديث خرافة، وأن الثورة بدأت فعلًا بابتداء القرن الرابع عشر، فإن كل ما يربط رجاله بالعصر الوسيط قاصر على كونهم رجال دين وأساتذة جامعية كما نرجو أن يكون اتضح أنه كانت في ذلك العصر فلسفة حقيقة بهذا الاسم تمثلت الفلسفة اليونانية وعدلت فيها وزادت عليها، فصبغتها بصبغة جديدة فكانت عملًا ذاتيًّا له طابعه شأن كل عمل حيوي. ولا ينبغي أن يفهم أنها انتهت عند هذا الحد من التاريخ، بل ستكون لها رجعة عند أئمة الفلسفة الحديثة، ديكارت وما لبرانش وليبنتز وسبينوزا، حتى ليمتنع بدونها فهم اصطلاحاتهم ومقاصدهم ونظرياتهم، وحتى ليتعين الرجوع إليها دائمًا في تفهم سائر من جاء بعدهم. على أن الحد الذي بلغنا إليه يعتبر فاصلًا من حيث تطور العقلية العامة ومن حيث الظروف الاجتماعية، فقد اشتد التمرد

على الدين، وانقضى استقلال الكنيسة بالعمل العقلي، فتجاوز العلم نطاق الأكليروس إلى المدنيين، وتجاوز جدران الجامعات و المدارس إلى أوساط جديدة هي الأكاديميات ومختلف الجمعيات الفلسفية والعلمية والأدبية. وفقنا الله إلى إظهار تاريخ هذا الطور الأخير حتى نصل بالقارئ الكريم إلى أيامنا.

المراجع

هي أكثر من أن تحصى في جميع اللغات الأوربية. ونحن نقتصر هنا على أحدثها وأوثقها بالفرنسية والإنجليزية. وفيها يجد طالب المزيد من التفصيل والمراجع بغيته:

أ. مراجع عامة

موسوعة أشرفت على التمام.

Dictionnaire de théologie catholique.

Catholic Encyclopedia, 16 vol., New-Your, 1907-14. Supplement 1922.

DUHEM (P.), Le système du monde de platon à Copernic, 5 vol., 1913-17.

كتاب يتناول تاريخ العلوم عند اليونان وعند الإسلاميين والأوربيين إلى عصر النهضة. ويرجع المؤلف في تاريخه للعلوم الإسلامية إلى الترجمات والتلخيصات اللاتينية.

DE WULF (M.), Histoire de la philosophie medievale.

من أقدم الكتب المتأخرة، نشر المؤلف طبعة خامسة في مجلدين سنة 1926 ثم أراد أن يتوسع فشرع في إصدار طبعة سادسة في ثلاثة مجلدات، ظهر الأول منها سنة 1934، والثاني سنة 1936، وحالت المنية دون ظهور الثالث. وفي الكتاب مراجع مفصلة مفيدة للغاية.

PICAVET (F.), Esquisse d'une histoire générale et comparee de philosophies médiévales, 1905, 2e éd., 1913.

GILSON (E.), La philosophie au moyen âge, 1922. Nouv. éd., 750 pp., 1944. L'esprit de la philosophie médiévale, 2 vol., 1932.

الكتاب الأول عرض تاريخي. والثاني دراسة تركيبية: يعرض المسائل ويورد حلول المفكرين المسيحيين بالقياس إلى حلول اليونان ليبين أن هناك فلسفة مسيحية بمعنى الكلمة.

BREHIER (E.), Histoire de la philosophie, tome I, pp. 523-738, 1928. La philosophie au moyen âge, 1937.

SERTILLANGES (A. D.), Le christianisme et les philosophies, tome I, 1939.

FOLIGNO (C.), Latin thought during the middle ages, Oxford, 1929.

.Etudes de philosophie médiévale

سلسلة كتب تنشر بإشراف E. Gilson ابتداء من 1922، ومن بينها معظم كتبه.

Archives d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge, publiées .par E. Gilson et G. théry

مجلة توجه عناية خاصة إلى علاقة الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط بالفلسفة الإسلامية استنادًا إلى الترجمات اللاتينية.

.Revue de études franciscaines

- néo-scolastique.

- de philosophie.

- des sciences philosophiques et théologiques.

في هذه المجلات مقالات قيمة. وفي المجلة الأخيرة، ابتداء من 1925، معرض دوري للكتب والبحوث يجعل منها أداة نفيسة ضرورية لكل باحث.

ب . مراجع خاصة

1- حضارة العصر الوسيط.

.TAYLOR (H. O.), The medieval mind, 2 vol., 4th ed., 1925

DE WULF (M.), philosophy and civilisation in the middle ages, .1922

FLICHE (A.), La chrétienté médiévale (Histoire du monde, tome .VII), 1929

هذا فضلًا عن كتب التاريخ العام وتاريخ الكنيسة.

2- الفلسفة والدين.

.Bulletin de la société française de philosophie, mars-juin 1931

a philosophie chrétienne (Journée d'études de la société thomiste, .(Juvisy

ARITAIN (J.), De la philosophie chrétienne, 1933

.LONDEL (M.), Le probléme de la philosophie catholique, 1932

3- أوائل الكتّاب اللاتين من المسيحيين.

DE LABRILLE (P.), Historie de la littérature latine chrétienne, 2e éd., 1924.

MONCEAUX (P.), Histoire littéraire de l' Afrique chrétienne, vol., 1901-23.

NRY (P.), plotin et l'Occident, 1934.

4- القديس أوغسطين

أشهر كتبه: الاعترافات، ومدينة الله، وهما مترجمان إلى اللغات الأوربية.

MARTIN (J.), Saint Augustin, 1901, 2e éd., 1923.

يعرض المسائل عرضًا دقيقًا ويحيل بصدد كل منها إلى خير النصوص.

BOYER (Ch.), L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin, 1920. يعرض المذهب كله من ناحية نظرية الحقيقة.

GILSON (E.), Introduction a l'étude de Saint Augustin, 1920.

العنوان متواضع، ولكن الكتاب يتناول المذهب كله. وفيه ثبت مفصل للمراجع وملاحظات عليه.

POPE (H.), St. Augustine of Hippre, 1937.

ALFARIC (P.), L'évolution intellectuelle de Saint Augustin. I. Du manichéisme au néoplatonisme, 1918

يذهب إلى أن أوغسطين إنما تحول من المانوية إلى الأفلاطونية الجديدة ومنها إلى المسيحية، لا أنه تحول إلى المسيحية ثم عرف الأفلاطونية الجديدة، فهو لا يقبل صدق روايته في الاعترافات.

BOYER (Ch.), Christianisme et néoplatonisme dans la formation de Saint Augustin, 1920.

يرد على الكتاب السابق بالرجوع إلى كتب أوغسطين في ترتيبها التاريخي.

5- ديونيسيوس.

DARBOY (Mgr.), Traduction des aeuvres de Denys l'Aréopagite, avec un introduction, 1845, 1887, 1932.

6- بويس.

FORTESCUE (A.), Boctii de Consolatione philosophiae, 1925.

مع مقدمة وثبت للمراجع.

.SMITH (G.), De consolatione philosophiae, 1926

مع مقدمة ومراجع.

7- المدارس.

.CLERVAL (A.), Les écoles de Chartres au moyen âge, 1895

.PARE (E.), La Renaissance au XIIe siécle, 1934

8- چون سكوت إريچنا.

.CAPPUYNS (Dom), Jean Scot Erigène, 1933

.BETT (H.), Johannes Scotus Erigena, 1925

9- روسلان.

.PICAVET (F.), Roscellin, 2e éd., 1911

10- القديس أنسلم.

.DEANE, Translation of Anselm's Proslogium and Monologium

.KOYRE (A.), Proslogium, trad française, 1930

11- أبيلار.

.SICKS (J. G.), Peter Abelard, 1932

.WADDELL (H.), Peter Abelard, 1933

12- ريشار دي سان ڤيكتور.

LANGLART (M.), La théorie de la contemplation mystique dans .l'aeuvre de Richard de Saint-Victor, 1936

13- داڤيد دي دينان.

.THERY (G.), David de Dinant, 1925

14- الجامعات.

RASHDALL (H.), The universities of Europe in the middle ages, .1895

.BONNEROT (J.), La Sorbonne à travers les siècles, 1927

15- الترجمات.

JOURDAIN (A. et Ch.), Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote, 2e éd., 1843.

WINGATE (S. D.), The medieval latin versions of the Aristotelian scientific corpus, 1931.

16- القديس بوناڤنتورا.

GILSON (E.), Saint Bonaventure, 1924. أجمل كتب المؤلف.

17- روبرت جروستيت وروجر بيكون.

SHARP (D. E.), Franciscan philosophy at Oxford in the XIIIth century, 1930.

CARTON (R.), L'expérience mystique chez Roger Bacon. L'expérience physique chez R. B. La synthèse doctrinale de R. B., 3 vol., 1924.

18- القديس ألبرت الأكبر.

GORCE (M. M.), L'essor de la pensée au moyen âge. Albert le Grand et thomas d'Aquin, 1933.

SCHEWERTNER (T. M.) St. Albert the Great, 1932.

19- القديس توما الأكويني.

أشهر كتبه المجموعة الفلسفية والمجموعة اللاهوتية. اضطلع المطران بولس عواد بنقل المجموعة اللاهوتية إلى العربية، فنشر خمسة مجلدات بعنوان «الخلاصة اللاهوتية» (بيروت 1887 وما بعدها) أي ما يعادل خمسي الكتاب وجاء نقله آية في الدقة والمتانة. واضطلع المطران نعمة الله أبو كرم بنقل المجموعة الفلسفية بعنوان «مجموعة الردود على الخوارج» فنشر ترجمة المقالة الأولى (جونيه لبنان 1931) وترجمته جيدة كذلك.

The "Summa Theologica" of ST. Thomas Aquinas. English translation, edited by the Dominican Fathers, in 22 vol.

The "Summa contra Gentiles" of St. Thomas Aquinas, uniform with the Summa Theologica, in 5 vol.

PEGUES (P.), Commentaire français littéral de la Somme Théologique de S. Thomas d' Aquin.

La Somme Théologique. Texte latin et trad. française, avec notes, .par les pères Dominicains, éd. de la Revue des Jeunes

SERTILLANGES (A. D.), S. Thomas d' Aquin, 2 vol., 1910 La philosophie morale de S. Th. d' A., 1916 Les grandes thèses de la .philosophie thomiste, 1928

.HUGON (E.) Les vingt-quatre thèses thomistes, 2e éd., 1922

.GILSON (E.), Le Thomisme, 1923; 3e éd., 1927; 4e éd., 1944

ROUSSELOT (P.), L'intellectualisme de S. Th. d" A., 1908 3e éd., .1936

FOREST (A.), La structure Métaphysique du concret selon S. Th. .d' A., 1931

دراسة وافية للمذهب وللعلاقة بين القديس توما وابن سينا.

ROLLAND-GOSSELIN (M. D.), La "De ente et essentia" de S. Th. .d' A., 1926

نص رسالة «في الوجود والماهية» مع دراسات لمسألتي مبدأ التشخص والتمييز العيني بين الماهية والوجود عند أرسطو وبويس وابن سينا وابن رشد ولاهوتي القرن الثالث عشر.

ROLLAND-GOSSELIN (B.), La doctrine politique de S. Th. d' A., .1928

DE WULF (M.), Medieval philosophy illustrated from the system of .Thomas Aquinas, 1922

.D'ARCY (M. C.), Thomas Aquinas, 1931

MARLING (J. M.), The Order of Nature in the philosophy of St. .Thomas Aquinas, 1934

20- سيچر دي برابان.

.RENAN (E.), Averroès et l'averroïsme, 1852

كان رنان أول من أعلن عن وجود الحركة الرشدية اللاتينية أثناء القرن الثالث عشر (ص 322-200 من الطبعة الخامسة) وذكر سيچر (ص 271-272). ولكن المؤرخ الحقيقي لهذه الحركة هو:

MANDONNET (P.), Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle, tome I. Textes 1908; tome II, Etudes, 1911.

النصوص المنشورة هنا أول ما نشر لسيچر، والدراسات تتناول القرن الثالث عشر بأكمله.

VAN STEENBERGHEN (F.), Siger de Brabant d'après son aeuvre inédite, tome I, 1931. Les aeuvres et la doctrine de Siger de Brabant, 1938.

يبين المؤلف أن المخطوطات التي استكشفها تدل على عدول سيچر عن موقفه الرشدي.

21- ريمون لول.

PROBST, Caractère et origine des idées de Raymond Lulle, 1913.

22- إيكارت.

DELACROIX Le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle, 1900.

HORNSTEIN (X. de), Les grands mystiques Allemands au XIVe siècle, 1922.

23- چون دونس سكوت.

BERTONI, Duns Scot, 1917.

LONGPRE, La philosophie de Duns Scot, 1924.

24- نقولا دوتركور.

IAPPE (J.), Nicolas d' Autrecourt, 1909.

25- وليم أوڤ أوكام.

MODY (E. A.) The Logic of William of Ockham, 1935.

Notes

[1←]

يستخدم يوسف كرم في عرضه لتاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط كما في عصورها الأخرى إحدى نظريات التفسير الحضاري، وهي النظرية التي تشبه تاريخ الحضارة في أي عصر بأدوار حياة الكائن الحي ولادة وتكوينًا، نضوجًا وازدهارًا، ثم اضمحلالًا وانهيارًا.

[2←]

يقصد جف معين الإنتاج الفلسفي والعلمي فيه.

[3←]

هو اتجاه سار في القرن الرابع عشر ينزع نحو التجريبية، وينتقد التصورات العقلية المجردة، وينظر إلى هذه التصورات باعتبارها ألفاظًا تعبر عن تأملات العقل دون الاهتمام بالواقع.

[4←]

يمكن للقارئ العزيز أن يعتبر أن هذا الكتاب في مجمله يعد ردًّا من قبل مؤرخنا يوسف كرم على هذه المقولة الشائعة عن العصر الوسيط باعتباره عصرًا للظلام والجمود!

[5←]

انتقادات.

[6←]

أي الحجج المنقولة عن الكتاب المقدس أو عن مؤلفات السابقين.

[7←]

«ما فوق الطبيعة» Surnaturel, Supernatural، سيتكرر هذا اللفظ في سياق الكتاب. والمقصود به ما يفوق قدرة الطبيعة لأنه يعلو على مستواها، وذلك كالأسرار فإنها تكشف لنا عن أشياء خاصة بذات الله لا تنم عنها الخليقة ولا قبل لمخلوق أن يعلمها بقوته الذاتية، وكاتحاد النفس بالله بوساطة النعمة الإلهية، ومعاينة

النفس لله في الحياة الآجلة بوساطة اتحاد الذات الإلهية بها، والمعجزات الفائقة لقدرة العلل الطبيعية. وهذه جميعًا مجانية صادرة عن محض وجود الله وتدبيره الحر». فيجب التمييز بين «ما فوق الطبيعة» بالمعنى المتقدم، وبين «ما بعد الطبيعة» الذي هو علم عقلي وقسم من أقسام الفلسفة.

[8←]

المقصود تتلمذوا على اليونان.

[9←]

المقصود كان متمكنا.

[10←]

المانوية نسبة إلى ماني وهي طائفة من الطوائف التي تنتمي للزراد شتية حيث يؤمن ماني وأتباعه بنفس الثنائية الفارسية (إله الخير وإله الشر) وانتقلت مذاهب المانويين إلى فلاسفة الدين المسيحيين وتأثروا بها منذ عصر مدرسة الإسكندرية.

[11←]

السماعون في المانوية هم المعتنقون للمذهب غير العاملين به بعد. أما أتباعه الأوفياء علمًا وعملًا فهم الصديقون أو المختارون. انظر كتاب الفهرست لابن النديم.

[12←]

تقوم فلسفة أفلوطين الميتافيزيقية على الاعتقاد بالأقانيم الثلاثة (المطلق أو الواحد- العقل الكلي - النفس الكلية) وقد صدر ثانيهما وثالثهما عن المطلق بالضرورة، وليس بالإرادة والاختيار، وكل من هذه الأقانيم يمثل السابق عليه باعتباره صورة صدرت عنه وتمثله في مرتبة وجودية أدنى من وجوده.

[13←]

يشار عادة إلى مذهب أفلوطين تحت عنوان «الأفلاطونية الجديدة» عند معظم المؤرخين حيث يعتبرون أن مذهب أفلوطين مجرد إحياء لمذهب أفلاطون.

[14←]

تعد هذه العبارة أبلغ الدلائل على أن أوغسطين أقرب إلى الفلسفة منه إلى الدين، حيث جعل من العقل أساسًا للإيمان، وإن كانت تواجه بعبارة أخرى هي «آمن كي

تتعقل» وبهما خلاصة العلاقة بين الفلسفة والدين في المسيحية.

[15←]

شاملة.

[16←]

يمكن أن يكون في هذا القول أساس لليقين الأول عند ديكارت: يقين وجود الذات المفكرة.

[17←]

اعتقاد أوغسطين هذا يأخذ بالتفسير الأرسطي لعملية الإحساس حيث إن العضو الحاس ينفعل بصورة المحسوس وليس بمادته. ومن ثم فالإحساس ليس فعلًا ماديًّا.

[18←]

هنا يختلف القديس أوغسطين كليا عن كل من أفلاطون وأرسطو، ويصبح أقرب إلى الإمام الغزالي في التراث الإسلامي الذي يرى أن الحقيقة نور يقذفه الله في الصدر.

[19←]

لأن أفلوطين يرى في صدور الموجودات عن المطلق إنما هو مسألة ضرورية؛ فمن فرط كمال المطلق ما في عنه غيره دون إرادة منه.

[20←]

يقصد الوصول إلى الله.

[21←]

مرغوب فيه.

[22←]

كان أفلوطين يرى أنه من فرط كمال المطلق صدر عنه الأقانيم الأدنى دون إرادة منه، كما أن أشعة الشمس تصدر عن الشمس، وبرودة الثلج عن الثلج وهكذا. .

[23←]

اصطلاح «أصول البذرية» هذا اصطلاح أفلوطيني، حيث كان يرى أن ثالث أقانيم العالم المعقول أقنوم النفس يصدر عنه مبدأ الطبيعة، ومبدأ الطبيعة هذا يتضمن الأصول البذرية لكل ما في العالم الطبيعي من أشياء ومخلوقات.

[24←]

يصلح.

[25←]

هو أحد الشراح الأرسطيين الكبار، وله رؤيته الفلسفية الخاصة التي يمزج فيها بين فلسفة أرسطو وفلسفة أفلوطين. وكان أشهر مؤلفاته كتاب «مبادئ الإلهيات» الذي عرف في الأوساط العربية باسم «الإيضاح في الخير المحض».

[26←]

يقصد علم النحو وقواعد اللغة.

[27←]

أي المادة.

[28←]

لقد كان أفلاطون يرى «أن المعرفة تذكر» أي أن النفس تتذكر في حياتها الدنيوية ما كانت قد عرفته في العالم السماوي قبل أن تنزل إلى العالم الأرضي.

[29←]

لاحظ أن هذا الاصطلاح سيتردد كثيرًا بعد ذلك والمقصود منه أحد المذاهب الفلسفية الخاصة بتفسير مسألة الكليات، ولا يشير هنا إلى الفلسفة الوجودية المعاصرة.

[30←]

المقصود هنا أن كلا من الوحي وهو أصل الدين والعقل وهو أداة التفلسف أصلهما الله.

[31←]

المبادئ وهو جمع أقنوم.

[32←]

الجدير بالذكر أن أول من أشار إلى هذه العبارة هو كلمنت السكندري (ولد 150 م)، الذي كان يرى أن الفلسفة بمثابة تمهيد ضروري لأولئك الذين يصلون إلى الإيمان عن طريق الاستدلال والبرهان.

[33←]

لقد كانت فلسفة أفلوطين ذات طريقين طريق هابط هو يمثل فلسفته الميتافيزيقية بأقانيمها الثلاثة، وطريق صاعد هو هذا الطريق الصوتي الذي يقوم على انجذاب النفس نحو أصلها الإلهي، ومحاولتها الدائبة للتخلص من أدران الجسد لتتحد بالمطلق.

[34←]

وحدة الوجود تعني أن الله والعالم شيء واحد.

[35←]

هي النظرية الذرية في تفسير العالم الطبيعي، تلك النظرية التي تقوم على أن جوهر العالم الطبيعي هو الذرة التي تمثل أصغر جزء من المادة غير القابل للقسمة عند الذريين القدامى.

[36←]

أي يقدم الدين على الفلسفة.

[37←]

لو كريس هو شاعر روماني كان مؤمنًا بفلسفة أبيقور، وكتب قصيدة شهيرة اسمها «في طبيعة الأشياء» لخص فيها فلسفة أستاذه أبيقور.

[38←]

أوجز مؤلفنا في هذه الفقرة القصيرة مدى تأثر أوربا بما اكتشفته من مظاهر التقدم الحضاري في الشرق الإسلامي من خلال الحروب الصليبية.

[39←]

يقصد أن نظام التعليم في أوربا في ذلك الوقت قد تطور في اتجاهات مختلفة.

[40←]

أي النصوص الأساسية.

[41←]

أي لم يكن لها دراسة قائمة بذاتها.

[42←]

المقصود هنا عند ابن سينا العقل الإلهي.

[43←]

الهيولى تعني المادة بعناصرها الأربعة.

[44←]

أي التيار الذي يوفق اتباعه بين تعاليم أرسطو والعقيدة المسيحية.

[45←]

أ] مذهب أرسطو كما ورد في شروح ابن رشد ومذهبه الفلسفي.

[46←]

هذا هو تعريف أرسطو للنفس كما ورد في الشروح العربية لكتاب النفس، ويمكنك مراجعة التفاصيل في كتاب «تاريخ الفلسفة اليونانية» للمؤلف.

[47←]

أي ما نقله عن أرسطو.

[48←]

من المعروف أن أرسطو هو صاحب تسمية الإله بأنه: «المحرك الأول الذي لا يتحرك»، ومنه جاء هذا الدليل على وجود الله باعتباره العلة الفاعلية الأولى للحركة رغم أنه هو نفسه لا يتحرك.

[49←]

أي صدورًا حتميًّا.

[50←]

العقل الفعال في الاصطلاح الأرسطي يعني العقل الإلهي. وقد استمر ذلك عند الشراح والفلاسفة المسلمين.

[51←]

يشرق هنا بمعنى يكشف الله للعقل الإنساني عن بعض المبادئ.

[52←]

درس.

[53←]

أي مدركة أو قادرة على الإدراك.

[54←]

يقصد الاكتفاء بالفلسفة.

[55←]

يقصد نظرية أرسطو في التجريد العقلي.

[56←]

جمع فكرة.

[57←]

متماسك.

[58←]

أي أنه لم ينجح في فهم فلسفة أرسطو.

[59←]

لقد كان روجر بيكون مولعًا بالعلم العربي لدرجة أنه دعى إلى ضرورة تعلم اللغة العربية حتى يقف علماء الغرب على مدى التطور الذي أحدثه العرب في تاريخ العلوم المختلفة..

[60←]

يقصد مكتشفات.

[61←]

أي تنقسم.

[62←]

كنط أو كانط أو كنت أو كانت، هو أشهر الفلاسفة الألمان في القرن الثامن عشر.

[63←]

أي مستودع للأصول المادية للأشياء.

[64←]

أي الماهيات الكلية للأشياء.

[65←]

أي جعله نصرانيًّا (أو مسيحيًّا).

[66←]

جمع فكرة (أي أفكار).

[67←]

أحد البراهين على وجود الله من خلال التدرج من الموجودات الطبيعية إلى الوجود الحق الذي يمثل حقيقة الوجود، وجود الله..

[68←]

هذه إشارة إلى أحد براهين أرسطو على وجود الله باعتباره العلة الأولى غير المتحركة للحركة، ولذا أطلق أرسطو على الإله المحرك الذي لا يتحرك.

[69←]

وهي نظرية أرسطو في التمييز بين الوجود بالقوة الذي هو مجرد إمكانية واستعداد للوجود الفعلي وبين الوجود بالفعل الذي إليه ينتقل وجود الشيء ليصبح كاملًا.

[70←]

أي علة فاعلة لحركته.

[71←]

يقصد بالعلية الصورية، علية «المثال» عند أفلاطون باعتبار «المثال» مثال أي شيء إنما يمثل علته الصورية.

[72←]

أي يعتمد على التساؤل عن لماذا؟! فالإيمان ليس إذن علمًا برهانيًّا ينبغي أن نجيب فيه عن لماذا نؤمن؟!.

[73←]

أي فاقد لشيء من الكمال.

[74←]

نكتفي.

[75←]

ما عدا.

[76←]

أي الذي يستخدم إرادته العاقلة في الفعل.

[77←]

يقصد حدوث العالم وقدم العالم.

[78←]

ردودنا على أدلة أرسطو في «تاريخ الفلسفة اليونانية» مأخوذة من هذا الموضع من «المجموعة اللاهوتية» القسم الأول، المسألة 46، الفصل الأول.

[79←]

هذه الحجة فيها نظر والعلم الراهن يحسب عمر الأرض وعمر الإنسان على سطح الأرض، وبنوع خاص يقول بتناقص الطاقة، مما قد يميل بنا إلى نظرية ا

لحدوث، غير أن أنصار القدم يستطيعون أن يقولوا إن العالم قديم وإن الله يجدد الطاقة. أما غير المؤمنين منهم فماذا عساهم أن يقولوا؟

[80←]

أي المُثل.

[81←]

أي كيف يتم فعل التعقل لدى النفس.

[82←]

في كلمة مختصرة.

[83←]

أي أن المُدرك بالعقل مختلف عن المُدرك بالحواس.

[84←]

أي الذي يتحرك قسرًا أي بدون إرادة منه.

[85←]

أي وإلا لم يتحرك الإنسان ليفعل شيئًا.

[86←]

السقم يعني المرض، والفاقة يعني الفقر.

[87←]

أي ظاهر وواضح بذاته.

[88←]

أي بقدر ارتباط العادة الدنيوية بالسعادة الآخروية.

[89←]

نقده والثورة عليه.

[90←]

لقد كان أفلاطون يدعو في دولته الثانية في محاورة الجمهورية إلى شيوعية الملكية ولكن عدل عنها في محاورة القوانين.

[91←]

يقصد أن الحق من وجهة نظر الفلسفة يخص الفلاسفة.

[92←]

هو فيلسوف وعالم رياضيات ألماني عاش بين عامي 1646، 1716، ويعزى إليه تأسيس علم التفاضل والتكامل قبل إسحق نيوتن. وله مكتشفات عديدة في مجال الرياضيات والمنطق والحواسب الآلية.

[93←]

نظرية المشاركة هي إحدى نظريات أفلاطون التي أوضح من خلالها علاقة المُثل بالأشياء.

[94←]

بمعنى يرفض.

[95←]

هو البرهان الذي يربط المعلول (أي الموجودات الطبيعية) إلى علتها (أي الله).

[96←]

أي البرهان الذي يبدأ بالتساؤل عن لمّ الشيء!

[97←]

يقصد أن الاهتمام بالإرادة الذاتية سيزداد بشكل واسع في العصر الحديث بداية من ديكارت.

[98←]

يعتبر جون لوك (1632-1704 م) هو المؤسس الحقيقي للمذهب الحسي في نظرية المعرفة في= =الفلسفة الحديثة.

[99←]

لقد كان أوكام يعتبر قضية وجود الله قضية إيمانية وليست برهانية ومن هنا فهو ينتقد البراهين العقلية على وجود الله.

[100←]

يعتبر ديفيد هيوم (1711-1776 م) من الفلاسفة القلائل الذين أنكروا العلاقة العلية بين الظواهر واعتبر هذه العلاقة مجرد اقتران يفترضه عقلنا.